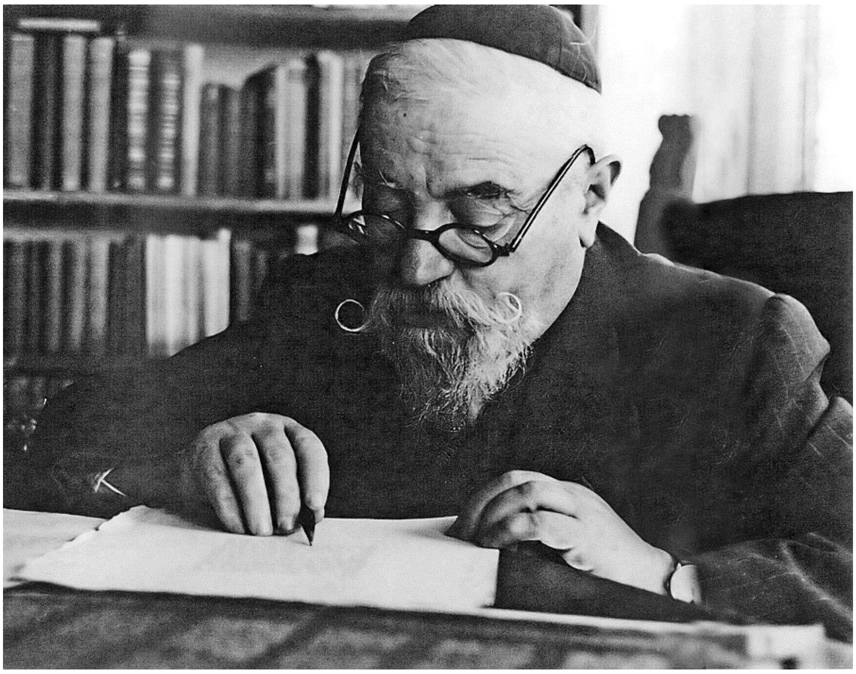
La Hipótesis Documentaria

y la Redacción del Pentateuco

OCHO CONFERENCIAS

por

Umberto Cassuto
Profesor de Biblia en la Universidad Hebrea de Jerusalén
(Florencia, Italia, 1883 – Jerusalén, Israel, 1951)



La Hipótesis Documentaria

y la Redacción del Pentateuco

OCHO CONFERENCIAS

por

Umberto Cassuto
Profesor de Biblia en la Universidad Hebrea de Jerusalén
(Florencia, Italia, 1883 – Jerusalén, Israel, 1951)

Escrito originalmente en hebreo por el autor.
Traducido del inglés por Santiago Escuain*

SEDIN
Servicio Evangélico de Documentación e Información
Apartado 2002
08200 SABADELL (Barcelona) España
www.sedin.org
sedin.org@gmail.com

* Cassuto, Umberto. *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch*: eight lectures by U. Cassuto. Traducido del hebreo al inglés por Israel Abrahams. Pp. xii, 117. Jerusalén: Magnes Press, Universidad Hebrea, 1961. La versión española está realizada sobre esta versión inglesa.

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

UMBERTO CASSUTO no es muy conocido en el ámbito hispano. Y es una lástima. Erudito hebreo de primera fila, observó los graves problemas en la tesis modernista de la Hipótesis Documentaria, que él mismo había aceptado como cuestión establecida. Sus estudios expertos y detenidos de la literatura del Pentateuco le llevaron a rechazar la tesis fundamental de la Hipótesis Documentaria, lo que difundió en una obra italiana titulada *La Questione della Genesi,* que publicó en Florencia, Italia, en 1934. Es mi deseo que mi aportación con la traducción de estas conferencias sirva para difundir en el ámbito de la lengua castellana, y en sus propias palabras, el conocimiento de la obra de Cassuto, bajo la que se desmorona estrepitosamente el edificio trabajosamente construido por la erudición racionalista europea desde el siglo XVIII para interpretar la redacción del Pentateuco como un mosaico de unos hipotéticos documentos J(ehovista), E(lohísta), P(riestly) [sacerdotal] y D(euteronomista) que hubiera sido redactado por Esdras o algún personaje cercano con posterioridad al exilio, negando con ello radicalmente su paternidad mosaica.

Cassuto no sólo desmonta el edificio de la Hipótesis Documentaria, sino que también señala que, por lo que hace a la cronología relativa, el Pentateuco es necesariamente anterior a los Profetas, cosa que la concepción racionalista y antisobrenaturalista de la «Alta Crítica» invertía. Aunque Cassuto no es lo que podríamos llamar «ortodoxo», y no necesariamente mantiene la paternidad mosaica del Pentateuco, su análisis es sin embargo de gran valor en la controversia entre la postura que mantiene la paternidad Mosaica de los Cinco Libros de la Ley frente a su negación desde la escuela del escepticismo «ilustrado».

Para clarificar, se debe decir de esta obra: 1) Lo que es; 2) Lo que no es.

1) Es una crítica implacable de la Hipótesis Documentaria, que procede a examinar las cinco columnas sobre las que se sustenta, y expone su total vacuidad.

2) No es una defensa de la paternidad mosaica del Pentateuco. La perspectiva de Cassuto sobre la inspiración del Pentateuco y su autoría no siguen necesariamente patrones ortodoxos.

Sin embargo, su defensa de la UNIDAD del texto como producto de una redacción coherente de toda una corriente de conocimientos, tradiciones, documentos y registros anteriores, no es desacertada. Su criterio acerca de la redacción es ciertamente APLICABLE al Libro del Génesis. Es perfectamente consecuente con la autoría de Génesis por Moisés, que pudo haber recogido documentos antiguos, así como recuerdos y tradiciones, guiado en todo ello por el Espíritu Santo. Los libros de Éxodo a Deuteronomio son fruto de las experiencias propias de Moisés con Dios y con el pueblo, con el epílogo de Deuteronomio seguramente atribuible a Josué o a un coetáneo estrechamente asociado con ambos Josué y Moisés.

Así, la obra de Cassuto, que se resume en estas conferencias, es de enorme valor como análisis crítico de una conjetura que surgió de la incredulidad europea y que se difundió con gran ímpetu en el siglo XIX al abrigo de una verdadera ignorancia de la naturaleza del crisol hebreo que se pretendía someter a la crítica. Esta conjetura, que brota de unas mentes totalmente alejadas del contexto de la cultura y de la mentalidad hebreas, e hija de una perspectiva naturalista que se enfrentaba a cualquier posibilidad

de una verdadera intervención de Dios en el origen y desarrollo de la Historia, dio como resultado la Hipótesis Documentaria, con su gran alarde de minuciosidad en un gran sistema de análisis que arrastró a muchos a la negación de la historicidad y autenticidad de los escritos de Moisés.

Así, Cassuto pone al descubierto la futilidad total del sistema de la Hipótesis Documentaria y saca a la luz la unidad de redacción del Génesis en particular y del Pentateuco en general. La implicación de su análisis y refutación de la Hipótesis Documentaria es que no hay y no ha habido nunca ninguna verdadera razón para negar que «Dios habló por Moisés».

Desde una perspectiva personal, Cassuto ha sido de gran valor para mis propios estudios, desde que un buen amigo y hermano en Cristo, Joan Galcerà, de Barcelona, me dio a conocer su obra en 1984. La lectura de su comentario sobre Génesis me fue de gran valor, y dicha obra está referenciada en mi artículo «Génesis» en el *Nuevo Comentario Bíblico Ilustrado* de Vila-Escuain, publicado por CLIE en 1985, del que fui redactor general del texto y autor de varios de sus artículos. Espero y deseo que esta traducción tenga difusión y que ayude a despejar las confusiones que las especulaciones de la Teoría Documentaria han generado históricamente en las mentes de los estudiosos con sus pretensiones de erudición que, cuando se examinan detenidamente, carecen de fuerza alguna frente a la realidad de la redacción de los Libros de la Ley.

Santiago Escuain, traductor
Abril de 2012

PREFACIO

LAS CONFERENCIAS que ahora presento al público fueron redactadas originalmente para los cursos de posgrado de enseñantes que tuvieron lugar durante el verano de 1940 en Jerusalén. Al concluir estos cursos, muchos de los enseñantes que habían asistido me abordaron con la petición de que publicase esta serie de conferencias, lo cual les facilitaría revisar la materia cuando así lo deseasen; al mismo tiempo, los que no habían oído mis conferencias podrían estudiarlas en forma impresa. Me mostré rápidamente de acuerdo, e inmediatamente preparé las conferencias para su publicación. Lamento que por razones fuera de mi control se haya retardado hasta ahora la publicación, y que sólo después de transcurrido más de un año haya podido aparecer este libro.

El tema del que trata este volumen me ha ocupado durante mucho tiempo. Cuando estaba trabajando con mis conferencias sobre el Pentateuco, y más particularmente con el Libro del Génesis, que pronuncié en la Universidad Estatal de Florencia desde el curso académico de 1925-26 en adelante, comencé a darme cuenta de que las teorías imperantes no proporcionan una solución completa y plenamente satisfactoria a las dificultades y a los problemas que se suscitan de una investigación del texto bíblico. Esto me ha impulsado a reexaminar estas dificultades y estos problemas de manera independiente sobre la base de un estudio textual distanciado y exacto. A esta tarea he dedicado primero una serie de ensayos en italiano, hebreo y alemán, y por último una obra exhaustiva y voluminosa en italiano, que se publicó en 1934 bajo los auspicios de la Universidad de Florencia y con la ayuda de la Academia Italiana.[1] Ahora estoy dedicado a recopilar una segunda edición de este libro en hebreo, pero la tarea de revisar el material precisará de un cierto tiempo; por esto, me parece que no estará de más, mientras tanto, publicar este pequeño volumen, que proporciona un resumen de la obra en italiano, y que contiene, como es innecesario decir —porque no hay investigación sin descubrimientos— algún nuevo material aquí y allá.

Al haber redactado primero esta sinopsis como una serie de conferencias, la publico ahora con la misma forma. Me he abstenido a propósito de cambiar su carácter original, porque me parecía que era precisamente el formato de conferencia el más apropiado para un libro de esta clase, que no tiene como fin exponer ante académicos profesionales las investigaciones detalladas del autor, sino explicar al público en general, de una manera fácil y sencilla, la esencia de esta cuestión. Es como si ahora fuese a presentarme ante el público y repetirle lo que les conté a los enseñantes el año pasado. Por esta razón, no he incluido en este libro referencias, ni notas detalladas, ni nada del aparato científico usual; todo esto se encuentra en el volumen italiano, y puede consultarse en el mismo. Sin embargo, apenas será necesario decir que no he cedido un ápice por lo que se refiere al carácter científico del contenido; el aparato científico no está visible, pero en realidad constituye el fundamento de toda mi disertación.

Aunque he evitado recargar este manual con notas y similares, me ha parecido útil añadir al final una breve bibliografía para indicar unos recursos adicionales a los lectores que quieran estudiar este tema más a fondo.

Como este volumen es sólo un resumen popular de un trabajo científico exhaustivo, se comprende que no se da explícitamente todo lo que podría decirse acerca de las cuestiones que se analizan. Por consiguiente, si el lector encuentra algo que es de difícil

[1] *La Questione della Genesi,* Florencia 1934 (Pubblicazioni della R. Università degli Studi di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia. iii Serie, Vol. i).

comprensión, se le pide que, si le es posible, tenga la bondad de consultar mi obra en italiano, donde podrá encontrar la respuesta a sus cuestiones.

Agradezco a la Editorial de la Universidad Hebrea, y especialmente al Director, Dr. J. L. Magnes, que hayan accedido a publicar este volumen en sus series de publicaciones. También quiero expresar mi agradecimiento a los Secretarios de la Editorial de la Universidad, Sres. A. Ibn-Sahav y A. Poznanski, que ayudaron con toda dedicación en todo lo concerniente a la impresión del libro, así como a los Talleres Gráficos «Ha-Ivri» y a todos sus empleados por su bien hacer.

Me aventuro a esperar que esta publicación pueda servir para centrar la atención sobre el importante asunto que aborda, e inspirar un mayor deseo por parte del *Yishuv*[*] a emprender el estudio científico de la Biblia sin ningún sesgo o ideas preconcebidas, sino sólo con el objeto de buscar la verdad y de comprender verdaderamente el texto de la Escritura.

Jerusalén, Elul, 5701 (Septiembre de 1941).

U. CASSUTO

[*] Este término denotaba la comunidad judía en el territorio administrado por los británicos entonces conocido como Palestina antes del establecimiento del Estado de Israel en 1948. *N. del T.*

CONFERENCIA I

LA HIPÓTESIS DOCUMENTARIA Y SUS CRITERIOS

UNO DE LOS MÁS importantes atributos de la Ciencia es su perpetua agitación. Está en desarrollo constante, cambiando de carácter, transformándose y renovándose, expandiéndose y progresando sin cesar. Sus victorias y conquistas son sólo puntos de partida para nuevos triunfos, y sus logros forman la base preparatoria para nuevas conquistas. Las estructuras que construye para sí misma con piedras extraídas por el análisis y dispuestas arquitectónicamente mediante síntesis —resplandecientes palacios del intelecto humano— no están destinadas a permanecer para siempre. Nos permiten atisbar desde sus terrazas y a través de sus ventanales hacia la región que se extiende más allá de ellas y sobre el camino que conduce adelante, y sirven como faros para iluminar la senda que tenemos delante. Pero sucede a veces que uno de estos edificios, que por un tiempo determinado destacaba por su fuerza y estabilidad, y por su capacidad para resistir vientos ordinarios e incluso tormentas excepcionales, comienza, con el paso del tiempo, a vacilar y tiende a caer, bien porque el terreno sobre el que se edificó no era suficientemente sólido, bien porque las piedras de sus paredes y sus columnas no fueron talladas de una roca duradera, bien debido a que el trabajo de los que edificaban no se realizó bien, o bien por todas estas razones a la vez. Entonces nos toca abandonar el edificio y seguir nuestro camino hasta que encontremos un sitio apropiado sobre el que establecer una nueva estructura en lugar de la vieja.

Casos así son cotidianos en la historia de la ciencia. A uno de estos ejemplos, que está ahora ocurriendo en la investigación bíblica, propongo dedicar la serie de conferencias que comienzo hoy a daros. Conceptos que hasta hace pocas décadas, que hasta hace alrededor de veinte años —quizá menos— se consideraban como resultados permanentes de la erudición, como conclusiones completamente irrebatibles, han comenzado a desmoronarse ante la crítica aplicada a los mismos, y parecen en parte discutibles y en parte totalmente erróneos. Una estructura que parecía ser uno de los postulados indiscutibles de la ciencia ha comenzado a mostrar señales de desintegración; e incluso en el círculo de los arquitectos y constructores que la erigieron se está manifestando un elemento de duda acerca de su futura existencia. Esta es la situación actual respecto de las cuestiones más vitales en la erudición bíblica, sus problemas fundamentales, que tienen que ver con el origen y la redacción de los libros del Pentateuco.

Hasta recientemente, la doctrina conocida como la Teoría de los Documentos se encontraba entre los edificios más sólidos de la ciencia. Aunque seguía siendo designada como «teoría» como en el tiempo de su formulación, parecía como si éste, su carácter original, hubiese quedado totalmente olvidado, y que una suerte bondadosa la había eximido de ser mortal como otras hipótesis científicas. No había ni un académico que abrigase dudas de que la Torá fuese una recopilación realizada en el período del Segundo Templo a partir de diversos documentos o fuentes: una fuente era J [yahvista, o jehovista], que usaba el nombre YHWH desde el principio de la historia de la Creación; otra fuente era E [elohista], según la cual el Tetragrámaton fue revelado primero a

Moisés, y por ello empleaba la designación אֱלֹהִים *'Elōhīm* en todas las narraciones anteriores a la revelación de Dios a Moisés en el Monte Horeb; una tercera fuente era la P [de «Priestly code», código sacerdotal], que habría emanado de círculos sacerdotales y que también se privaba de mencionar el nombre YHWH antes de la generación de Moisés; había todavía otra fuente D, que comprende la parte principal del Libro de Deuteronomio. Es cierto que no faltaban diferencias de opinión en lo tocante a detalles; un exegeta declaraba que esta fuente era anterior, y otro exegeta proclamaba que lo era otra fuente; algunos atribuían una determinada sección o versículo a un documento, y algunos a otro; determinados académicos dividían una sección o versículo entre las fuentes de una manera y otros de otra manera; los había que descomponían los documentos mismos en diferentes estratos, y otros que añadían diferentes fuentes a las ya mencionadas, y así sucesivamente. Sin embargo, aunque no había dos eruditos que mantuviesen ideas completamente idénticas, y aunque estas divergencias de opinión traicionaban una cierta debilidad interior de la teoría como un todo, sin embargo, por lo que respecta a los principios básicos de la hipótesis, casi todos los expositores se mostraban de acuerdo. Los que se oponían a la teoría, y sugerían en su lugar diferentes soluciones al problema bajo consideración, no encontraban apoyo a sus propuestas; cada uno de ellos permanecía aislado y no conseguía inducir a ninguno de los otros investigadores a abandonar el punto de vista de éxito favorecido por la fortuna para seguirle a él. Quizá esto se debiese al hecho de que muchos de los oponentes no empleaban métodos científicos correctos, y que incluso aquellos cuyo planteamiento científico era irreprochable no tuvieron éxito en presentar interpretaciones aceptables propias. En todo caso, la hipótesis documentaria gozaba de una posición de dominio absoluto en el mundo científico. Ya en 1924, en la revista *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* el órgano principal de difusión de estudios bíblicos en Alemania, su director, H. Gressmann, escribía así: «Tenemos que resaltar, con el mayor énfasis, que no hay ninguna escuela de opinión dentro de la erudición bíblica actual que no esté basada en el análisis crítico de las fuentes en el Hexateuco (es decir, el Pentateuco y el Libro de Josué), ... y que por tanto cualquiera que no acepte la división del texto según las fuentes y los resultados que se desprenden de las mismas tiene la carga de la prueba, si quiere ser considerado como colaborador en nuestra tarea científica, de demostrar que todos los trabajos de investigación realizados hasta ahora han sido fútiles».

Es posible que estas palabras fuesen escritas precisamente porque ya se advertía que estaba comenzando una nueva época de fermento en la crítica bíblica. Incluso en los círculos que habían sido antes totalmente leales a la hipótesis documentaria en todos sus aspectos aparecieron eruditos que comenzaron a cuestionar uno u otro principio de la teoría y a expresar dudas acerca de algunos de sus detalles. En el mismo número de la publicación en el que el director hizo la declaración mencionada, W. Staerk, uno de los antiguos partidarios de la hipótesis documentaria, suscitaba ciertas dudas acerca del análisis aceptado de las fuentes. También aquel mismo año M. Löhr publicó un folleto titulado *Der Priesterkodex in der Genesis,* donde trataba de demostrar, en contra de la teoría dominante a la que hasta entonces él también se había suscrito, que no hay ninguna sección ni versículo en el Libro del Génesis que pudiera atribuirse a la fuente P. Igualmente —y naturalmente estoy citando sólo algunos ejemplos— en 1933 P. Volz y W. Rudolph, también partidarios de la teoría documentaria, escribieron un trabajo titulado *Der Elohist als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik?,* donde llegaron a la conclusión de que no hay narraciones independientes en el Pentateuco procedentes de la

fuente E, pero que E, si es que existió en absoluto, fue en el mejor de los casos el redactor de una nueva y mejorada edición de la fuente J.

Aunque la actitud de estos eruditos parece osada en comparación con la escuela exegética de la que emanaban, sin embargo el método de su investigación sigue pareciéndose al convencional, y sus contribuciones son de una originalidad limitada. Desde su punto de vista, también, la base de la doctrina de las fuentes se mantiene firmemente establecida. Incluso un experto como Yeḥezkel Kaufman, que se encuentra fuera de esta escuela de interpretación y que se opone con éxito a una determinada porción de sus conceptos, como lo hace en sus valiosos estudios acerca de la historia de la religión israelita, sigue aceptando el principio fundamental de la acostumbrada división del texto según las fuentes, y basa sus puntos de vista en el mismo. Permitidme que mencione que desde 1926 he expresado mi rotunda oposición a la *totalidad* de la doctrina en una serie de ensayos que he ido publicando desde aquel año en adelante, y en particular en un exhaustivo libro sobre el Libro del Génesis, que apareció en 1934 como una de las publicaciones de la Universidad Estatal de Florencia.

Como indicación del espíritu imperante en la actualidad, será interesante mencionar que en la publicación periódica alemana a que he hecho referencia más arriba, once años después de la publicación de las ásperas observaciones del anterior director en contra de quienes rehusasen aceptar la hipótesis documentaria, apareció una reseña de mi mencionado libro de la pluma del nuevo director, Profesor Hempel, donde escribió, después de unas amables palabras de homenaje, que no deseo citar aquí, que en su opinión mi tratado «hace una inestimable contribución a los esfuerzos de la erudición bíblica para resolver la cuestión del origen del Libro del Génesis». Estas palabras exponen claramente que la posibilidad de una solución diferente al problema a la hasta ahora aceptada por los exegetas es reconocida incluso por aquellos que siguen manteniendo la interpretación convencional y que se mantienen a la cabeza de la escuela de opinión desde la que evolucionó.

Así, vale la pena considerar seriamente la cuestión de la solidez de la teoría hasta ahora imperante. Para este fin será necesario, naturalmente, examinar los fundamentos sobre los que reposa para ver si, y hasta qué punto, son fuertes y válidos. Emprenderé esta investigación en las siguientes conferencias. Hoy deseo sólo presentar unas observaciones a modo de prefacio acerca de la historia del problema y de los intentos emprendidos para resolverlo, porque incluso su historia puede tener algo que enseñarnos.

Naturalmente, no daré una relación detallada del desarrollo de las diferentes teorías propuestas sucesivamente respecto del origen y de la redacción de los libros del Pentateuco. Sin duda, estáis todos familiarizados con la historia del problema, al menos en sus aspectos principales; y, en todo caso, los que estéis interesados podéis obtener fácilmente la información necesaria en cualquier tratado de introducción bíblica. Mi propósito se limita a indicar brevemente la relación entre el curso seguido por la investigación con respecto a nuestro problema y el curso seguido por los eruditos respecto de la cuestión análoga en la literatura griega acerca de las obras de Homero, esto es, el origen de los dos poemas, la Ilíada y la Odisea, que se le atribuyen como autor. Sería posible, desde luego, comparar también las investigaciones de la poesía épica de la India y los estudios realizados sobre la poesía medieval europea, pero no deseo prolongar indebidamente la consideración de esta cuestión. Por ello, me limitaré a algunas breves referencias a cuestiones relativas a los poemas de Homero.

La relación entre la historia del problema homérico y la del problema bíblico no ha sido todavía investigada de forma adecuada. Pero incluso en esta etapa se puede decir que hay un sorprendente paralelismo entre la evolución de los puntos de vista y teorías en los dos campos de indagación; en cada generación prevalecen simultáneamente conceptos e hipótesis similares respecto de los problemas homérico y bíblico.

En cada caso, después de haberse expresado en primer lugar unas dudas esporádicas, se comenzó a formular una crítica sistemática en el siglo diecisiete; el problema se suscitó de manera concurrente en ambos campos de estudio. En ambos campos se emprendieron casi simultáneamente los primeros pasos en el desarrollo del sistema exegético que estaba destinado a imperar en el mundo científico. El intento inicial para analizar las fuentes del Pentateuco lo emprendió el clérigo protestante Witter en un libro que fue publicado en Hildesheim en 1711. Como resultado de su estudio de los primeros capítulos del Libro de Génesis, Witter llegó a la conclusión de que antes de la Torá existían unas antiguas composiciones poéticas que sirvieron a Moisés como fuentes. El tratado de Witter no tuvo la buena fortuna de gozar de amplia difusión, y fue olvidado después de un tiempo. Sin embargo, otro libro, que expresaba opiniones similares, tuvo un considerable éxito, esto es, la obra del médico francés Astruc, que apareció en Bruselas en 1753 bajo el título *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Génèse.* Astruc no era en realidad un experto en la materia, sino solo un aficionado. Sin embargo, esta disertación, en la que examina todo el Libro del Génesis y el comienzo del Libro del Éxodo y concluye que Moisés empleó dos documentos principales y diversos fragmentos pertenecientes a fuentes complementarias, ha llegado a ser considerada como el fundamento primario de la nueva exégesis, y le ha valido a Astruc el honor de ser considerado el «padre de la hipótesis documentaria». De forma parecida en el caso de los escritos homéricos, los fundamentos más antiguos de los nuevos conceptos los estableció un diletante francés, el abad d'Aubignac, que por ello recibió la designación de «padre del problema homérico». En su libro *Conjectures académiques ou dissertations sur l'Iliade,* que se publico póstumamente en 1715, expresó también la opinión de que los poemas de Homero no son composiciones unitarias, sino colecciones de poemas que originalmente carecían totalmente de relación. Las obras de Astruc y de d'Aubignac se parecen incluso en sus títulos, siendo ambas designadas como *Conjectures.* Se podrá decir: Este era el estilo de aquel tiempo y lugar. ¡Cierto! Pero esta es precisamente la cuestión que nos interesa, es decir, el modo del período y del país marcó claramente los trabajos de los eruditos.

El aficionado francés fue seguido en cada caso por un académico profesional alemán que transformó las opiniones de cada francés en una teoría totalmente sistematizada: de un lado, Eichhorn, que publicó la primera edición de su obra *Einleitung ins Alte Testament* durante los años 1780–83; de la otra, Wolf, cuyo tratado *Prolegomena ad Homerum* apareció en 1795. También en este caso los nombres de las dos obras se corresponden entre sí, siendo ambas una «Introducción». Y también en el caso que nos ocupa, la semejanza de los títulos de los libros no se debe a una mera coincidencia: es indicio de un planteamiento textual parecido y de métodos similares de investigación. El paralelismo de planteamiento y de métodos dieron como resultado unas conclusiones análogas: con respecto al Pentateuco así como respecto de los poemas homéricos, se postuló que estaban compuestos de documentos-fuente independientes. Cierto es que, al principio, las dos teorías diferían en un respecto: que por lo que se refería a la Torá, la hipótesis se remitía a un número restringido de documentos exhaustivos de entre cada

uno de los cuales se entresacaron diversos pasajes que ahora están integrados en los actuales libros del Pentateuco, mientras que las épicas homéricas eran concebidas como una amalgama de numerosos poemas pequeños desconectados de origen separado. Pero incluso esta distinción se deshizo después de un tiempo, cuando, después de la «Primera Hipótesis Documentaria», surgió en la exégesis bíblica una nueva tesis llamada «Teoría de los Fragmentos», que fue plenamente formulada, después que otros expertos hubieran abierto el camino en esta dirección, en el comentario del Libro del Génesis por Vater, que apareció en los años 1802–5. Según esta teoría, la Torá estaba compuesta de muchos rollos que primero habían existido de forma independiente.

A principios de los años treinta del siglo diecinueve se propuso todavía otra teoría en nuestro campo de estudio, la «Hipótesis del Suplemento», por parte de Stähelin, Ewald y otros. Postulan ellos un antiguo documento básico que generaciones posteriores completaron gradualmente mediante diversas adiciones y por medio del proceso de diversas redacciones. Fue precisamente en este tiempo que K. F. Hermann propuso una tesis similar con referencia a Homero en su tratado *De interpolationibus Homeri,* que apareció en 1832. Originalmente, sostenía él, existieron una Ilíada y Odisea básicas, que fueron ampliadas poco a poco como resultado de diversas interpolaciones y de una serie de recensiones.

Esta doctrina no duró mucho tiempo, ni acerca del Pentateuco ni de los poemas de Homero. En su libro *Betrachtungen über Homers Ilias* (1837–41), Lachmann validó una vez más los puntos de vista acerca de los documentos a partir de los que se había redactado la épica, y a fin de reconstruir estos documentos fuente desarrolló el método analítico, que fue continuado y perfeccionado por sus sucesores, hasta que llegó a su consumación bajo Wilamowitz. De forma similar, Hupfeld tuvo éxito, pocos años después de la publicación de las investigaciones de Lachmann, en renovar y consolidar la Hipótesis Documentaria en la esfera de los estudios bíblicos, y en fundar, sobre la base de su datación tardía de la fuente P, y con ayuda del método analítico, la «Nueva Hipótesis Documentaria», que fue ampliada por Graf y que llegó a su mayor perfección con los trabajos de Wellhausen, el colega y amigo de Wilamowitz.

Será superfluo prolongar más nuestro examen de la historia de estos trabajos de investigación de manera detallada. Será suficiente con observar que el método analítico se desarrolló en los dos campos de estudio en líneas similares, particularmente la técnica del estudio de repeticiones y duplicaciones, contrastes y contradicciones, variaciones lingüísticas y estilísticas, y similares, y llevó en ambos campos de investigación a las diferenciaciones más detalladas y a sucesivas disecciones, de modo que los versículos se sometieron a un examen microscópico. Al final se dio una reacción, tanto en los estudios bíblicos como en los homéricos, contra este exagerado proceso de análisis. Posiblemente la reacción en los estudios helénicos sea más amplia y enérgica; pero ahora se está sintiendo simultáneamente en ambas esferas.

¿Qué vamos a deducir ahora de este paralelismo que se da de una generación a otra? Naturalmente, tiene en parte una explicación como resultado de una influencia recíproca, y en parte se debe también al progreso general en los métodos y las técnicas de investigación, lo que es común en todos los estudios humanísticos, y que con el tiempo posibilita a todas estas ramas del saber poderse desarrollar por un igual. Pero no cabe duda que también inciden las influencias de las opiniones y los conceptos, las tendencias y las exigencias, el carácter y las idiosincrasias de cada época. Siendo así, bien podría ser que no tengamos ante nosotros un descubrimiento objetivo de lo que realmente se encuentra en los antiguos libros, sino el resultado de la impresión subjetiva

que estos escritos han ejercido sobre unas personas pertenecientes a un medio determinado. Si resulta que entre pueblos tan diferentes entre sí (como ya he indicado, fue posible también tener en cuenta las opiniones de los eruditos acerca de la poesía épica de la India y de las naciones europeas durante la Edad Media) los eruditos encuentran unos fenómenos literarios tan complejos y sin embargo tan similares, y precisamente se da una tendencia en una época y otra tendencia en otra, y todavía una tercera en un tercer período, entonces surge naturalmente la sospecha de que los conceptos de los investigadores no se basan sobre unos datos puramente objetivos, sino que fueron motivados de manera apreciable por las características subjetivas de los investigadores mismos.

¿Está justificado este escepticismo? Si deseamos encontrar una respuesta a esta pregunta (es evidente que no debemos apoyarnos sobre una mera sospecha hasta que quede verdaderamente justificada), tenemos que emprender un nuevo e independiente estudio de todo el problema. Debemos abordar esta tarea con una completa objetividad exenta de prejuicios —bien hacia las tesis de una escuela, bien hacia las opiniones de otra. Debemos estar dispuestos, ya de entrada, a aceptar el resultado de nuestra indagación, sea cual sea, sin sentir ninguna ansiedad respecto al honor y a la santidad de la Torá. Porque lo primero y la segunda trascienden a los problemas literarios; Pertenecen al contenido interno de los libros del Pentateuco, y no resultan afectados en absoluto por la solución de las cuestiones literarias, que tratan sólo de su forma externa, «el lenguaje humano» usado por la Torá, por citar el dicho rabínico. Por consiguiente, nos incumbe realizar nuestra investigación sin prejuicios ni temores anticipados, sino apoyarnos en un examen objetivo de los textos mismos y en la ayuda que nos da nuestro conocimiento del antiguo Oriente, en cuyo medio cultural vivían los hijos de Israel cuando fue redactada la Torá. No abordemos los pasajes de la Escritura con los criterios literarios y estéticos de nuestro tiempo, sino apliquémosles las normas procedentes del antiguo Oriente en general, y de entre el pueblo de Israel en particular.

He dedicado muchos años a estas investigaciones, y he dado los resultados de mis trabajos en un voluminoso libro que me he aventurado a mencionaros hace un rato. Pero escribí dicho libro en un idioma que sólo unos pocos entre vosotros conocerán. Por ello, he decidido hablaros, durante este curso, acerca del contenido de dicho tratado y acerca de mis estudios subsiguientes a su publicación —naturalmente de forma resumida. Os invito a seguir conmigo el curso de mis trabajos, a examinar conmigo el material que yo examiné, a estudiar conmigo las materias que estudié, a intentar, conmigo, extraer aquellas conclusiones en base a este examen y estudio que nos parecerán las más justificadas y correctas. De hecho, os invito a entrar conmigo en este hermoso y majestuoso edificio de la Hipótesis Documentaria, que fue erigido y completado por la dedicada e industriosa labor de muchas generaciones de distinguidos académicos, esta portentosa estructura de la que tanto se ha enorgullecido la erudición europea hasta el presente —a entrar en él conmigo y poner a prueba, juntos, su solidez y la estabilidad de las columnas sobre las que descansa. Debemos honrar de verdad a aquellos que lo erigieron y que lo completaron; no debemos minusvalorarlos, ni a ellos ni sus trabajos, de los que indudablemente podemos aprender mucho. Pero tenemos el derecho de sondearlos y de poner a prueba los materiales con los que fueron construidos y el método de su estructura. Por cuanto estamos más cerca que ellos del espíritu de la Biblia, y nuestro conocimiento del antiguo Oriente más extenso y exacto hoy día que lo era en el tiempo en que erigieron su edificio, podemos quizá ver algo que escapó a su

atención, o resolver algún enigma cuya solución ellos buscaron denodadamente pero en vano.

La hipótesis documentaria se fundamenta principalmente en las porciones *narrativas* del Pentateuco, y especialmente en el Libro del Génesis. Sigue de ello que también nosotros debemos tomar Génesis y los problemas relacionados con este libro como el punto focal de nuestro estudio. No trataremos acerca de las cuestiones relacionadas con los *estatutos* de la Torá, que son un tema distinto, ni acerca de los problemas respecto del Libro de Deuteronomio, que también demandan una investigación especial propia. Si al final descubrimos que el punto de vista imperante acerca de Génesis es correcto, entonces tendremos que concluir que la teoría documentaria está bien fundamentada; en caso contrario —entonces su refutación con respecto a Génesis implica la refutación de la hipótesis como un todo.

Los argumentos en favor de la diferenciación de diversos documentos en el Libro de Génesis, que constituyen, como hemos explicado, las columnas que dan soporte a toda la estructura de la teoría documentaria, son cinco, esto es:

a) el uso de diferentes nombres para la Deidad;

b) variaciones de lenguaje y estilo;

c) contradicciones y divergencias de criterios;

d) duplicaciones y repeticiones;

e) señales de estructura compuesta en las secciones.

Estas cinco columnas las examinaremos en las próximas conferencias. Veremos si descansan sobre un firme fundamento, si están talladas de roca dura, y si son suficientemente fuertes para soportar el peso de la estructura. Como resultado de nuestra investigación podremos decidir si este edificio se puede seguir considerando sólido y sano, o si, bien al contrario, es algo que está irremediablemente sentenciado.

CONFERENCIA II

LOS NOMBRES DIVINOS

Como dije ayer, la estructura de la teoría imperante hasta hoy en el campo de los estudios bíblicos descansa sobre cinco columnas. Es la teoría conocida como la «Hipótesis Documentaria», que postula que el Pentateuco fue compuesto por la amalgamación de secciones y subsecciones derivadas de cuatro documentos fuente independientes, J, E, P, D. Nuestra tarea es familiarizarnos más con estas columnas y examinarlas, para ver si son fuertes y duraderas, como creen la mayoría de los expertos, o no. Comenzaremos esta investigación hoy. Entraremos en el edificio, nos acercaremos a las columnas y las someteremos, a ellas y al material de que están hechas, a un detallado y riguroso escrutinio. Resumiremos juntos el trabajo que he realizado en años recientes, y que describí en mi tratado en italiano sobre el Libro del Génesis. Me sentiré muy feliz de actuar como vuestro guía en esta visita.

Es evidente que no será posible, en el curso de unas pocas conferencias, explorar todo el tema de forma plena en todos sus diversos aspectos. Sin embargo, si tenemos éxito en examinar los principales argumentos y algunos de los textos ilustrativos más importantes, creo que será suficiente para el presente. Los que deseen estudiar el asunto con más detalle pueden consultar el mencionado libro (si el idioma no resulta ser un obstáculo), donde encontrarán los detalles que la falta de tiempo me impide mencionar aquí.

Comencemos con la primera columna, el uso de diferentes nombres para Dios. El hecho de que los nombres divinos varían en el Pentateuco, es decir, que a veces encontramos allí el nombre ה' YHWH [traducido, en base de su pronunciación tradicional *'Adhōnay,* como «Señor» en diversas versiones] y a veces אֱלֹהִים *'Elōhīm* [«Dios»] (aparte de otros nombres que aparecen sólo ocasionalmente, como אֵל *'El* [«Dios»], אֵל עֶלְיוֹן *'El 'Elyōn* [«Dios Altísimo»], שַׁדַּי *Šadday* [«Todopoderoso»], אֵל שַׁדַּי *'El Šadday* [«Dios Todopoderoso»], y similares), sirvió como punto de partida para los estudios de Witter y Astruc y sus sucesores; y en el curso de generaciones fue la principal prueba aducida en apoyo de la hipótesis documentaria. Posteriormente, después que la investigación bíblica se amplió y ramificó enormemente siguiendo el método analítico, que se había perfeccionado en cada aspecto y detalle, este argumento perdió algo de su primera importancia, y a veces ya no se cuenta más como una de las principales pruebas de la teoría. Sin embargo, permanece el hecho de que fue precisamente en base del estudio del uso variante de los Nombres Divinos que se basaron primariamente los otros argumentos. Por otra parte, incluso los exegetas que no dan primacía actualmente al argumento de los Nombres, no se abstienen del mismo porque consideren la cuestión como carente de importancia, sino porque, con el paso del tiempo, la cuestión de los Nombres Divinos ha pasado a ser algo que se comprende como algo evidente y que ya no precisa de un énfasis especial. Sigue, por ello, que este es verdaderamente el fundamento último de la hipótesis documentaria, no solo desde un criterio histórico, sino también teórico. Por ello, debemos abordarlo en primer lugar.

La naturaleza de la dificultad está bien clara. Por ejemplo, encontramos en la primera sección de Génesis: *En el principio* 'Elōhīm *creó los cielos y la tierra. Respecto a la tierra ... pero el espíritu de* 'Elōhīm *se cernía sobre la faz de las aguas. Y* 'Elōhīm *dijo, «Sea luz»; y hubo luz,* etcétera. No aparece ningún otro nombre divino, excepto

'Elōhīm, hasta el final de la primera narración acerca de la Creación, es decir, hasta las palabras *que* 'Elōhīm *había hecho creativamente* (II 3). Inmediatamente a continuación leemos: *Esta es la historia de los cielos y de la tierra cuando fueron creados, en el día que* YHWH 'Elōhīm *hizo la tierra y los cielos* (II 4), etcétera, usándose luego YHWH *'Elōhīm* casi siempre hasta el final de la historia del Huerto del Edén, es decir, hasta el final del capítulo III. He dicho «casi siempre» porque en tres ocasiones en esta sección aparece el nombre *'Elōhīm* en solitario (III 1, 3, 5). Más adelante, al principio del capítulo IV, está escrito: *He creado un varón con* YHWH; el nombre YHWH aparece también otras veces en esta sección, pero al final (IV 25) leemos: *Porque* 'Elōhīm *me ha asignado otra simiente.* Y así también, en los pasajes subsiguientes, los nombres siguen cambiando. En la narración del Diluvio encontramos a veces YHWH y a veces *'Elōhīm.* En la sección sobre el «Pacto de sacrificios cortados» [Gn. XV] aparece YHWH, mientras que en el de la Circuncisión [XVII 3f] encontramos *'Elōhīm.* No será necesario citar más ejemplos.

Ahora surge de natural esta pregunta al lector: ¿A qué se debe este cambio de nombres? La respuesta que se da desde la hipótesis documentaria ya la sabemos. Hay secciones aquí procedentes de diferentes fuentes: un documento, la fuente J, usaba el nombre YHWH; un segundo documento, E, empleaba el nombre *'Elōhīm*; un tercer documento, P, también usaba el nombre *'Elōhīm* (la fuente D no aparece en absoluto en el Libro del Génesis). En un momento determinado intervino un redactor que tomó ciertas partes de esta fuente, otras secciones de la otra, algunos extractos del tercer documento, y los situó en yuxtaposición o los refundió, pero dejó cada fragmento en su forma inicial, incluso los Nombres Divinos que aparecían originalmente en cada uno de ellos. Es de esta manera que el actual libro resulta un compuesto y retiene las diferentes designaciones para Dios que ahora encontramos ante nosotros. Es precisamente esta variación en los nombres de Dios, como hemos mencionado, lo que dio origen a la conjetura de que la Torá había sido resultado de la combinación de estos documentos, y así fue que este concepto vino a ser la columna central de la hipótesis documentaria. Desde luego, no faltaron los intentos para resolver el problema de diversas maneras, pero o bien no resultaron muy satisfactorios, o bien no consiguieron proporcionar una explicación completa de los hechos; en todo caso, quedaron como experimentos, y no fueron ampliamente aceptados entre los expertos. Ninguno de ellos consiguió sacudir en nada el fundamento principal de la tesis imperante, y por ello no hay necesidad de detallarlos aquí.

De forma parecida, sería superfluo suscitar objeciones de una naturaleza general en contra de la solución propuesta por la hipótesis documentaria. Si deseamos que nuestra investigación resulte en conclusiones dignas de confianza, no podemos contentarnos con una reseña general, sino que debemos explorar minuciosamente los detalles de la teoría, reexaminando el origen del problema desde sus mismos comienzos, tratando en particular de comprender el significado exacto de los pasajes bíblicos, y extraer de los textos mismos las respuestas a nuestras preguntas. Consultemos el libro; prestemos atención a los versículos y oigamos lo que ellos nos dicen.

Algo que me parece totalmente indudable es que las variaciones en la elección de los Nombres Divinos que se usan no son accidentales, sino deliberadas. De hecho, recientemente se ha expresado el punto de vista de que las dos designaciones, YHWH y *'Elōhīm*, tienen significados absolutamente idénticos, y que se intercambian según el deseo del escritor por razones subjetivas que el lector no puede captar. Pero es difícil estar de acuerdo con tal opinión. Está claro que la Torá, cuya intención primordial es guiar al hombre hacia el conocimiento del Señor y a guardar Su camino, no usó de forma indiscriminada los nombres del Señor, como algún escriba descuidado que

escribe según le dictan sus caprichos pasajeros. El lenguaje de la Torá es siempre escrupulosamente exacto en sus detalles más ínfimos, y es inconcebible que precisamente en esta cuestión, la más importante y exaltada, dejase de actuar con un cuidado y una exactitud de lo más minucioso. Por tanto, debemos concluir que, sin lugar a dudas, este cambio de los Nombres tiene algún importante significado. ¿Cuál será?

Antes de emprender la resolución de este problema, será necesario primero considerar el carácter de los dos Nombres. No son del mismo tipo. La designación ’*Elōhīm* fue originalmente un nombre común, un apelativo, que se aplicaba tanto al Un Dios de Israel como a los dioses paganos (igualmente sucedía con el nombre ’*El*). Por otra parte, el nombre YHWH es un nombre propio, el nombre específico del Dios de Israel, el Dios a quien los israelitas reconocían como el Soberano del universo y como la Divinidad que los había escogido como pueblo Suyo. Citaré un paralelo como ilustración. Una cierta ciudad puede ser designada como *Jerusalén* o simplemente como *ciudad.* La designación *ciudad* es común a ella y a todas las demás ciudades; el nombre *Jerusalén* le pertenece sólo a ella. Cuando los antecesores del pueblo judío llegaron a la conciencia de que hay sólo un Dios, y de que sólo «YHWH, Él es ’*Elōhīm*» [I Reyes XVIII 39], entonces el sustantivo común ’*Elōhīm* adquirió también para ellos el sentido de un nombre propio, y llegó a ser sinónimo con el nombre YHWH. Si Jerusalén hubiera sido la única ciudad en el mundo de los que hablaban hebreo, entonces naturalmente la palabra *ciudad* hubiera llegado a ser un nombre propio, un sinónimo de *Jerusalén.* Este había sido realmente el caso en el pasado, en el tiempo en que Jerusalén era la única ciudad importante de la nación. Pero, como regla, los sinónimos no tienen un significado totalmente idéntico, y esto es también cierto en el caso que nos ocupa. La connotación original del nombre ’*Elōhīm,* su uso como apelativo, no podía caer en un olvido total. Era imposible para alguien que hablase hebreo no ser consciente de que sólo el nombre YHWH expresaba la personalidad particular del Dios de Israel; y, por otra parte, no podía dejar de ser consciente de que las deidades de los gentiles también eran designadas ’*Elōhīm,* y que solo cuando todas las naciones reconociesen, como lo reconocía Israel, que «YHWH, *Él es* ’*Elōhīm*», se cumpliría que «YHWH será Uno, y *Uno su nombre*» [Zacarías XIV 9].

Lo mismo se aplica a la capital de Judá: a la vez que la gente la designaba sencillamente como *ciudad,* no podían dejar de recordar, por una parte, que había sin embargo otras ciudades en el mundo, y, por otra parte, que solo el nombre *Jerusalén* podía suscitar en el alma del lector o del oyente todas aquellas memorias, aquellos sentimientos y anhelos que la historia ha asociado para siempre con este nombre, y sólo con este nombre.

Tras haber captado este principio, sigamos adelante. Investiguemos en qué formas se emplean los dos Nombres Divinos, y veamos si es posible explicar su uso siguiendo la regla que acabamos de enunciar. Es evidente que, para poder conseguir una plena comprensión del significado que conlleva el uso de los dos Nombres en el Pentateuco, será deseable que estudiemos también la forma en que se emplean en los otros libros de la Biblia —en los Profetas y en los Hagiógrafos. Es también evidente que, para el propósito de esta indagación, tendremos que limitarnos a aquellos casos en los que ’*Elōhīm* se usa estrictamente como nombre común, como sinónimo de YHWH, y como un sustitutivo del mismo. Por tanto no lo consideraremos en los siguientes casos:

a) Cuando se usa como un simple apelativo, p. ej., II Reyes I 3, 6, 16: *¿Acaso no hay Dios* [’*Elōhīm*] *en Israel ...?*;

b) cuando se refiere a deidades paganas, como en la frase tan bien conocida *otros* DIOSES [’*Elōhīm*], o a alguna entidad divina, como en Oseas XII 3: *y en su fuerza luchó con un* SER DIVINO [’*Elōhīm*];

c) cuado aparece en estado constructo, por ejemplo en expresiones como *el Dios de* [’*Elōhē*] *Israel, el Dios de* [’*Elōhē*] *nuestros padres,* etcétera.
d) cuando tiene un sufijo posesivo (*vuestro Dios* [’*Elōhejā*], *nuestro Dios* [’*Elōhēnū*], etcétera);
e) cuando aparece en frases compuestas estereotipadas, como *varón de* Dios [’*Elōhīm*], *visiones de* Dios [’*Elōhīm*], *luchas de* Dios [’*Elōhīm;* V.M.: «grandes luchas»], y expresiones similares, que tienen solo la intención de indicar la naturaleza divina del asunto al que se hace referencia, como si uno fuese a decir: *un hombre piadoso, visiones divinas, luchas como de Dios.*

A modo de resumen: el nombre ’*Elōhīm* será considerado solo en aquellos casos en los que se hubiera podido poner el Tetragrámaton en su lugar, sin ninguna otra alteración de la forma de la oración. Un caso de ello es el versículo inicial del Libro de Génesis: *En el principio* ’Elōhīm *creó los cielos y la tierra,* porque es posible escribir en su lugar: En el principio YHWH creó los cielos y la tierra.

Siguiendo esta regla, examinemos ahora la situación en cada una de las diversas categorías de la literatura bíblica. Comenzaremos con los Profetas.

En los escritos *proféticos* nunca se usa el nombre ’*Elōhīm* en lugar de YHWH. El nombre del Dios de Israel en los libros de los Profetas es siempre y únicamente YHWH. Una excepción es el Libro de Jonás, donde ’*Elōhīm* sí aparece varias veces como el nombre propio del Dios de Israel, pero esta es una excepción que demuestra la regla, porque, aunque Jonás se incluye en la sección de los Profetas en la clasificación de los libros bíblicos, desde el punto de vista de su contenido no pertenece a la literatura profética, sino a la narrativa. Otra excepción a esta regla la encontramos en la segunda parte del Libro de Isaías, que usa con frecuencia, en lugar del Tetragrámaton, una palabra que había sido originalmente un nombre común —no, por cierto, el nombre ’*Elōhīm,* sino ’*El.* Pero de esto hablaré en la conferencia de mañana.

En la literatura *legal*, es decir, en todas las secciones del Pentateuco y de Ezequiel que pertenecen a los preceptos, sólo aparece YHWH como el nombre personal de Dios.

Los escritos *poéticos*, con la excepción de aquellos poemas que pertenecen a la categoría de Literatura Sapiencial o que han sido influidos por la misma (como los que mencionaré a renglón seguido), tampoco tienen otro nombre propio para Dios que el Tetragrámaton.

En la literatura sapiencial, la situación es completamente diferente. En la sección poética del Libro de Job el nombre YHWH no aparece más que una sola vez (XII 9); pero el texto de este pasaje es inseguro, porque varios MSS leen ’*Elōhīm* en su lugar. Aparte de este versículo, aparecen regularmente en lugar del Tetragrámaton nombres que eran originalmente apelativos, a saber: ’*El,* ’*Elōah,* ’*Elōhīm,* o el nombre *Šadday.* En el Libro de Eclesiastés el Nombre Divino es invariablemente ’*Elōhīm,* y el nombre YHWH no aparece una sola vez. Igualmente en el Libro de Proverbios se encuentran a veces los nombres ’*Elōhīm* y ’*Elōah.* Eclesiástico usa también frecuentemente el nombre ’*El* y ’*Elōhīm.* En un número de los Salmos, especialmente en los Libros Segundo y Tercero (los libros elohistas) los nombres ’*El* y ’*Elōhīm* tienen la primacía. En relación con esto deberíamos recordar que muchos salmos exhiben la influencia de la literatura sapiencial, y que algunos de ellos pertenecen incuestionablemente a la misma. De forma similar, los nombres ’*El* y ’*Elōhīm* se encuentran en *las postreras palabras de David* (II Samuel XXIII 1–7), que están indudablemente relacionadas con la literatura sapiencial.

En la literatura *narrativa,* esto es, en las secciones narrativas del Pentateuco, de los Profetas Anteriores [Josué a II Reyes], el Libro de Jonás, la porción narrativa de Job, etcétera, se usan tanto el Tetragrámaton como ’*Elōhīm* — y en estrecha proximidad.

Estos son los hechos. Tras haber observado, por lo que se refiere al tema que nos ocupa, que la literatura *sapiencial* difiere de todas las otras formas de literatura, y viendo que la categoría sapiencial es un tipo universal de literatura, y que muchas de sus características son comunes a obras de esta clase entre todos los diversos pueblos del antiguo Oriente, debemos también emprender un estudio de la literatura sapiencial de las otras naciones. Es cierto que el espíritu de Israel tuvo éxito en dejar su impronta también en los libros sapienciales de nuestro pueblo. Sin embargo, se aproximan en muchos respectos a las obras sapienciales producidas fuera de la esfera de Israel. Por ello, no estará de más lanzar una mirada a los campos alrededor.

Pero, tan pronto como empezamos a estudiarlos, nos vemos sacudidos por un asombroso fenómeno. Los libros sapienciales del antiguo Oriente, con independencia del pueblo del que emanasen o del idioma en que fuesen escritos, se refieren generalmente a la Deidad mediante un nombre común, y no mediante los nombres *propios* de las diversas divinidades.

En los escritos sapienciales de los *egipcios* el término más empleado es el nombre común *nṯr* (que se corresponde con ’*Elōah* o ’*Elōhīm* en hebreo). Esta práctica la encontramos ya en los textos más antiguos, como los que nos han llegado a través del Papiro Prisse (II, 2: «Los caminos del dios no son conocidos»), o la Instrucción para el faraón Merika-Ra, o Merykara (61 y 130: «El dios conoce todos los nombres»). Y así siguió siendo durante cientos de años, hasta el período del florecimiento de la literatura hebrea: por ejemplo, en los Proverbios de Amen-em-Opet, o Amenemope (18: «El dios en su perfección y el hombre en su imperfección»), o en los Proverbios de Ani (35: «El dios — a él pertenece la revelación de verdad). Los nombres de las diferentes deidades aparecen sólo ocasionalmente, en particular bajo dos circunstancias: (a) cuando el escritor cita dichos tradicionales que han sido transmitidos de forma fija, por ejemplo: «La ayuda de Ra (el dios sol) viene de lejos» (Proverbios de Amenemope, 26); (b) cuando alude a los atributos distintivos de un dios determinado, por ejemplo: «No menosprecies a uno mayor que tú; él vio a Ra antes que tú» (*ibid.,* 27).

De modo similar, los babilonios estaban acostumbrados a usar el nombre común *ilu,* esto es, ’*ēl* [«dios»]. Por ejemplo, leemos en el libro conocido hoy como el Eclesiastés Babilónico: «En lugar de riquezas *ilu* trajo pobreza» (75); «Por cuanto no buscáis el consejo de *ilu*, ¿cuál será vuestro destino?» (*ibid.,* 217). Pero los sabios babilónicos también emplean nombres propios siempre que hay un motivo particular para ello. En el libro acabado de mencionar, por ejemplo, encontramos la frase (235): «La obra de las manos de Aruru», como una expresión para el hombre, porque según la tradición aceptada por los babilonios, es específicamente la diosa Aruru la que creó al hombre.

Esto es también lo que encontramos en la versión *aramea* de *El Romance de Aḥiqar*. La palabra אֱלָהִין ’*Elāhīn* o אֱלָהַיָּא ’*Elāhayyā*’ en el plural aparece allí varias veces, y aunque la mayoría de los expertos la consideran como un plural numérico, y la explican como significando *dioses* o *los dioses,* es un hecho que al menos una vez (col. VIII, 1. 115) el verbo vinculado con el mismo está en singular, como suele ser en hebreo en relación con el nombre ’*Elōhīm.* Naturalmente, la lectura no debería corregirse a אֱלָהָא ’*Elāhā*’ en el singular, como algunos expertos han sugerido; parece más probable que aquí, como en otros pasajes, el plural tenga un sentido singular, exactamente como en el caso de ’*Elōhīm.* Este punto de vista está respaldado por el dato de que en la Carta de Ḥannaniah, que fue descubierta en la misma colección de papiros a la que pertenecen los fragmentos de la recensión aramea del Romance de Aḥiqar, vuelve a aparecer el plural ’*Elāhayyā*’, y en este pasaje es extremadamente difícil sostener que se trata de un plural numérico, por cuanto el autor es uno de los piadosos judíos de la Tierra de Israel. Así, se ve que también encontramos en la literatura sapiencial escrita en arameo la

misma peculiaridad que se observa en los escritos egipcios y acadios. También en arameo los nombres propios de las deidades aparecen sólo de manera ocasional, aquí y allá (por ejemplo, *Šamaš, ibid.,* col. VI, 11. 92, 93).

En suma: en todas las ramas de la literatura sapiencial, los pueblos gentiles están acostumbrados a usar nombres generales para la Deidad en lugar de los nombres propios de las varias divinidades. Determinar el sentido subyacente a esto es una tarea difícil y complicada que no podemos ahora abordar. Posiblemente el carácter internacional de los escritos sapienciales fuese uno de los factores responsables de esta costumbre, llevando a que se prefiriese la idea general de la Deidad, que es común a todos los pueblos, a los conceptos particulares de las divinidades específicas de las naciones individuales. En cualquier caso, la solución de este problema no es importante para nuestro tema; es suficiente con haber determinado los hechos como los hemos constatado.

Entonces, sobre la base de lo que hemos observado hasta ahora, emprendamos clarificar la situación de las diferentes categorías de la literatura hebrea.

En las categorías que tienen un carácter puramente israelita, sólo aparece el Tetragrámaton, siendo este el nombre nacional de Dios, que expresa la concepción personal de la Deidad exclusiva de Israel. El carácter nacional de la profecía bíblica, la resuelta oposición de los profetas a las corrientes de pensamiento que emanaban de los pueblos colindantes, y por encima de todo su comprensión total de que eran portavoces del Dios mismo de Israel y no de alguna divinidad abstracta e indeterminada, llevaron al hecho de que, en la literatura profética, se emplease en exclusiva YHWH, el nombre tradicional de Israel para la Deidad, que se refería específicamente al Dios de Israel. Sólo el Segundo Isaías,[2] que quedó influido hasta cierto grado por los Salmos, que a su vez están relacionados con la literatura sapiencial, emplea algunas veces *'El* como nombre propio. Pero, como ya he indicado, hablaré de los factores especiales responsables de esta característica en otra ocasión.

La explicación del uso en los escritos proféticos se aplica también a la literatura legal. Esta última menciona sólo el Tetragrámaton, debido a que la fuente de los estatutos y de las ordenanzas es la voluntad propia de YHWH, que ha escogido a Su pueblo y le ha dado Su Torá.

La misma situación se da en la *poesía* bíblica, que es la expresión directa y espontánea del alma del pueblo, que está acostumbrado a pensar acerca del Dios de ellos en términos personales. Hasta qué punto prevalecía la práctica del uso cotidiano del Tetragrámaton entre la población general lo sabemos ahora gracias a los textos de Laquis. Cuando el escritor saluda a su amigo, emplea el Nombre Divino («Que YHWH dé a mi Señor oír nuevas de paz», etc.); cuando formula un juramento, jura por el Nombre, e incluso aparte de estas expresiones convencionales, menciona el Tetragrámaton en exclusiva. El nombre *'Elōhīm* no aparece una sola vez en todas las Cartas de Laquis. Esto tiene su paralelo en los saludos registrados en la Biblia (Jueces VI 12; Salmo CXXIX 8; Rut II 4), a lo que volveré más adelante. También explicaré más adelante cómo esta premisa nos permite comprender la ordenanza rabínica de que uno debería usar el Nombre para saludar a su prójimo.

Por otra parte, nuestra literatura *sapiencial* ha sido influida apreciablemente por la tradición de los escritos sapienciales generales, de los que ya he hablado. Los maestros de la sabiduría en Israel identificaban al *'El* no específico de los sabios gentiles con su Único Dios, y siguiendo la práctica literaria de los sabios de otras naciones, también

[2] Aquí Cassuto exhibe su aceptación de conceptos especulativos de la Alta Crítica, con su perspectiva de dos o tres o más autores para diferentes secciones de Isaías, que carece tanto de justificación como la Hipótesis Documentaria que refuta en estas conferencias. —*N. del T.*

ellos empleaban frecuentemente los términos genéricos ’*El*, ’*Elōah, ’Elōhīm,* prefiriéndolos al Nombre nacional, YHWH. Sólo Proverbios constituye una excepción; es posible que sus redactores quisieran dar al material universal del libro una cualidad israelita también en este respecto de que *principalmente* usaron el nombre nacional para Dios —de manera principal, pero no invariable. En los Salmos, que a menudo exhiben influencias de la literatura sapiencial, el uso de nombres generales para la Deidad, como ’*El* y ’*Elōhīm* en lugar del Tetragrámaton, se debe no infrecuentemente a razones similares a las mencionadas más arriba. El punto de vista imperante de que en los Salmos Elohistas el nombre ’*Elōhīm* no es original, y que sólo en un período posterior lo introdujeron los escribas sustituyendo al Tetragrámaton, que estaba escrito allí al principio, es correcto sólo en parte. Aunque pueda conjeturarse que este habría sido el caso en algunos salmos, es cosa cierta que en otros salmos el nombre ’*Elōhīm* está puesto por el autor de manera deliberada. Cuando el poeta deseaba comunicar la idea general de la Divinidad, o mencionar al Todopoderoso como el Dios de todo el mundo, como el Creador de todo el universo, como la Deidad de todos los pueblos, daba preferencia a los Nombres generales. Esta tendencia se ve con claridad en varios de los salmos: por ejemplo, el Salmo XLVII, un cántico de alabanza al Todopoderoso como Dios de toda la tierra, comienza con estas palabras: *¡Aplaudid, pueblos todos! ¡Aclamad a* ’*Elōhīm con clamorosos cánticos de gozo!* «Todas las naciones», incluso aquellas que no conocen a YWHW (si lo conocieran, serían ya parte de Israel), reconocen al menos a ’*Elōhīm,* el concepto universal de la Deidad; por ello el poeta los invita a aplaudir y a aclamar específicamente a ’*Elōhīm*. Luego prosigue: *Porque* YHWH, *el Altísimo, es terrible, gran rey sobre toda la tierra.* Su intención es decirnos que YHWH, el Dios reconocido y adorado por los hijos de Israel, reina no sólo sobre Israel, sino sobre toda la tierra. En la continuación del salmo se nos dice: ’*Elōhīm ha subido con júbilo,* YHWH *con sonido de trompeta;* los dos Nombres son paralelos entre sí en las dos líneas, porque, como hemos dicho, son idénticos, por cuanto YHWH es ’*Elōhīm.* Lo mismo sucede en el Salmo XLVIII, y en muchos otros salmos. La situación es similar, hasta cierto punto, a la que encontramos en la literatura sapiencial de otros pueblos, que usan un término general cuando desean comunicar el concepto general de Deidad, y nombres propios cuando desean referirse al carácter distintivo y a los atributos de sus dioses. He dicho «similar hasta cierto punto», por cuanto en realidad hay una enorme diferencia entre ambas. La semejanza reside en la forma literaria; la divergencia es conceptual. La gran innovación de parte de los israelitas consiste en que, en tanto que los escritos de los paganos dan expresión por una parte de la noción abstracta y general de la Divinidad, y, por otra parte, hacen mención de algún dios particular, en la literatura hebrea el concepto del Dios especifico de Israel queda completamente identificado con el Dios de toda la tierra. YHWH, a quien los hijos de Israel reconocen y ante quien se postran, no es otro que ’*Elōhīm,* de cuya autoridad sobre ellos son conscientes todos los hombres de forma más o menos clara, estando destinados a reconocerlo plenamente en un día venidero. Este es el sublime pensamiento al que dan expresión los poetas bíblicos mediante la variación de los Nombres.

Sin embargo, por cuanto se desarrolló la práctica de mencionar ’*Elōhīm* y ’*El* con una razón específica, y así estos Nombres pasaron a ser un rasgo estilístico de los Salmos, los poetas fueron llevados a emplearlos incluso sin una intención especial. Esto explica la aparición de estos Nombres incluso en salmos que no dan ninguna señal de haber recibido una influencia directa de la literatura sapiencial, ni ningún deseo de dar un énfasis particular a la idea general de la Deidad.

Es preciso hacer otra observación acerca del Libro de los Salmos. Aunque, como he dicho hace poco, no podemos aceptar el punto de vista de que *todos* los salmos elohistas

contuvieran originalmente el Tetragrámaton y que sólo en una redacción posterior los escribas introdujeron ’*Elōhīm* en su lugar, en el caso de un número de estos salmos no obstante, tenemos que postular que efectivamente se realizó tal cambio; una comparación del Salmo LIII con el salmo XIV y expresiones como אֱלֹהִים אֱלֹהֵינוּ ’*Elōhīm* ’*Elōhēnū* proporcionan una clara prueba de ello. Sin embargo, el cambio de Nombre no fue causado por la razón que se suele suponer, esto es, para evitar usar el Tetragrámaton por razones de piedad. Si este hubiera sido el propósito de los escribas, se hubieran limitado a hacer de ’*Elōhīm* el *Q*^{e}*rē* [la palabra a leer] por el *k*^{e}*thībh* [la palabra escrita] YHWH, como en realidad se ha hecho tradicional leer ’*Adhōnay* en lugar del anterior. Pero no se hubieran atrevido a falsear el texto alterándolo. Aquí se debe discernir la tendencia precisamente opuesta: la tendencia a dar precedencia al nombre ’*Elōhīm* sobre el Tetragrámaton. Aparentemente, ciertos círculos que quedaron bajo la influencia de corrientes cosmopolitas de pensamiento consideraban que la evitación del nombre propio de la Deidad y la preferencia por el nombre genérico eran indicación de progreso y de una perspectiva religiosa más elevada; en estos círculos no sólo se compusieron nuevos salmos elohistas, sino que algunos de los viejos salmos fueron «enmendados» en armonía con esta tendencia.

¿Y qué hay de la literatura narrativa, que usa ambos YHWH y ’*Elōhīm*? Me propongo considerar este tema en mi siguiente conferencia.

CONFERENCIA III

MÁS ACERCA DE LOS NOMBRES DIVINOS

AYER ESTUVIMOS HABLANDO de la manera en que se emplean los diversos Nombres Divinos en las Escrituras —de un lado el Tetragrámaton, y del otro el nombre ’*Elōhīm* y los relacionados con él, como ’*Elōah* o ’*El*—, y descubrimos que en todas las ramas de la literatura hebrea con un contenido puramente israelita —por ejemplo, los escritos proféticos, las secciones legales y la literatura poética hasta donde tiene un carácter nacional o popular— el nombre personal de Dios es siempre YHWH, y los otros nombres sirven sólo como apelativos. Recíprocamente, en la literatura sapiencial y en la poesía que está más o menos influida por ella, con unos temas que no son exclusivos de Israel, sino de alcance universal (por ejemplo, la sección poética de Job, el Libro de Eclesiastés y similares; y así también aquellos salmos que tienen el propósito de alabar al Señor no sólo como el Dios de Israel sino como el Dios de la humanidad, e invitar a toda la humanidad a unirse a Israel para reconocerlo y servirlo), el nombre más usual es ’*Elōhīm* o alguna otra designación que de manera parecida comenzase con un apelativo, como ’*Elōah* o ’*El.* Hemos visto también que esta diferencia en la elección de los Nombres Divinos procede por una parte del significado original de los Nombres, y por la otra de la tradición literaria del antiguo Oriente.

Ahora vamos a pasar a la literatura *narrativa,* que con respecto a los Nombres Divinos mantiene una posición intermedia entre las categorías de la literatura que emplean sólo el Tetragrámaton y las que prefieren ’*Elōhīm* y apelativos afines.

Pero antes de considerar esta cuestión, tenemos que hacer otra observación preliminar, a saber, que la diferencia que establecimos en los principios que rigen el uso de los Nombres Divinos prosiguió también en el período posbíblico, hasta nuestro propio tiempo; esto demuestra cuán profundas son sus raíces en el uso del lenguaje, en su tradición literaria y en el espíritu nacional. Es manifiestamente imposible, en el poco tiempo disponible, cubrir todos los detalles pertinentes al empleo de los Nombres Divinos en cada período de la historia judía; pero podemos indicar unos pocos de los puntos importantes, que serán suficientes para clarificar la cuestión en general.

Primer punto: el conflicto entre los saduceos y los fariseos. Sabemos que los sabios fariseos decretaron que al saludar a alguien se mencionase el Nombre; hice alusión a esto ayer. Se han expresado diferentes opiniones acerca del cuándo, del por qué y el para qué de este decreto; pero me parece que la manera correcta de comprenderlo es relacionarlo con las actitudes de los diversos partidos judíos en Israel hacia los diferentes nombres para Dios.

Los *Minim* («sectarios»), es decir, los saduceos, que eran miembros de la aristocracia, estaban influidos por la intelectualidad internacional de la época, y en especial por la *cultura griega*, que también solía, igual que la antigua sabiduría universal, designar a la Deidad por su nombre general. Se sentían inclinados a considerar esta actitud como progresista en contraste a la tradición nacional, que se aferraba al nombre propio YHWH, y preferían usar los apelativos genéricos. Esto no es una conjetura carente de base: de hecho encontramos que el Libro del Pacto de la Comunidad de Damasco, publicado por Solomon Schechter[3] (sea cual fuere el grupo del que emanó, su teología se aproxima sin embargo a la de los saduceos), se refiere a Dios

[3] Con el título *Documents of Jewish Sectarians, Fragments of a Zadokite Work,* 2 vols. Cambridge, 1910.

siempre como ’*El.* Incluso cuando cita un versículo bíblico que en el original contenía el Tetragrámaton, cambia la lectura y pone ’*El* en lugar de YHWH, exactamente de la misma manera que previas generaciones de escribas habían «enmendado» los antiguos salmos e introducido ’*Elōhīm* en lugar del nombre YHWH usado por el autor. Pero los fariseos, que pertenecían a las clases populares y que respaldaban su perspectiva nacional, y que eran meticulosos en la preservación de la forma nacional de la Fe, estaban opuestos a aquella doctrina que iba en perjuicio de la tradición nacional y que iba dirigida a debilitar en el corazón del pueblo la conciencia de su contacto directo con YHWH, el Dios de ellos. Por ello decretaron que, bien al contrario, incluso en asuntos seculares, incluso en el saludo cruzado entre dos vecinos, se emplease el Tetragrámaton. Y lo cierto es que no se trataba de ninguna innovación de los sabios (fariseos), porque ya hemos visto, por las Cartas de Laquis y las fórmulas de salutación que se mencionan en la Biblia, que era la costumbre popular desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, los rabinos quisieron proclamar de manera formal su aprobación y confirmación de esta costumbre, en oposición a la enseñanza de los «sectarios».

El segundo punto está relacionado con el primero. En la literatura talmúdica y midrásica aparecen numerosos nombres y designaciones para Dios, como *el Santo, bendito sea, el Amo del universo, nuestro Padre en el cielo, el Omnipresente,* y muchos términos similares. Pero no se encuentra el uso de ’*El,* o ’*Elōah* o ’*Elōhīm* como nombres propios sinónimos con el Tetragrámaton. Hay, es cierto, expresiones idiomáticas como ’*Elōhē Yiśrā’ēl* [«el Dios de Israel»], y también formas declinadas con los sufijos personales (’*Elōhejā* [«vuestro Dios» (masc. sing.)], ’*Elōhāw* [«su Dios», etc.]), pero en tales casos, donde aparecen en constructo o con la adición de sufijos posesivos, se trata naturalmente de nombres puramente comunes. También la frase ’*Elōhīm ḥayyīm* es un término general, que significa «el Dios vivo». Las palabras *simples* ’*El,* ’*Elōah,* ’*Elōhīm*, que aparecen en la Biblia, están totalmente ausentes en la literatura talmúdica en relación con el Dios de Israel, como si los rabinos hubieran deseado, por la razón expuesta, abolir su uso en lugar del Tetragrámaton. Se emplean sólo para significar a los dioses paganos o a la Deidad en general; con referencia al Dios Único —y esta es una excepción que demuestra la regla— aparecen sólo en conversaciones con gentiles.

Por lo que se refiere a las traducciones arameas de la Biblia, que son productos de las escuelas rabínicas, es característico que en el Tárgum de Onquelos encontramos invariablemente, y de manera mayoritaria en los otros Tárgumes, el Tetragrámaton (escrito יי *YY*), incluso en aquellos pasajes en los que el original tiene ’*Elōhīm.* Lo mismo sucede en el caso de la liturgia, que también emana de las academias rabínicas; el Nombre Propio es siempre YHWH (pronunciado, naturalmente, ’*Adhōnay*), mientras que el nombre ’*Elōhīm* y designaciones similares aparecen puramente como nombres comunes, empleados en constructo o con la adición de sufijos posesivos o con adjetivos.

Un punto más: La palabra ’*Elōhīm* comienza a aparecer una vez más como Nombre Propio en la literatura filosófica de la Edad Media, es decir, en los escritos de los estudiosos que caen bajo la influencia de la cultura internacional de su época, cuando estos sabios desean usar un término idóneo para el concepto filosófico de Dios. Unas circunstancias similares a las predominantes en tiempos antiguos comportaron así unos resultados similares. También en hebreo moderno, siempre que actuamos con precisión en nuestra elección de palabras, empleamos el Tetragrámaton cuando tenemos en mente la idea judaica de la Deidad, y el nombre ’*Elōhīm* cuando deseamos expresar el concepto filosófico o universal de la Deidad.

Sigue de todo esto que no puede dudarse de la existencia de la diferencia básica a que se hace referencia entre el nombre YHWH por una parte, y ’*Elōhīm* y designaciones

afines por la otra. Comenzando a partir de esta premisa, podemos ahora abordar el principal problema, la cuestión del uso de los Nombres Divinos en la literatura narrativa, y especialmente en las secciones narrativas de la Torá.

En primer lugar, debemos tener en cuenta que el asunto de la literatura narrativa no es exclusivamente de carácter nacional israelita. Incorpora el material tradicional general del antiguo Oriente, elementos derivados de fuentes de la literatura sapiencial, o que han pasado a través de sus canales, y contiene narraciones de acontecimientos mundiales, en los que las memorias de israelitas y gentiles se entrecruzan y fusionan. Esto nos permite extraer la primera conclusión: el hecho de que los escritos narrativos ocupan, por lo que se refiere al uso de los Nombres Sagrados, una posición intermedia entre las categorías nacionales de la literatura, que emplean sólo el Tetragrámaton, y la literatura sapiencial, que prefiere los nombres que fueron originalmente sustantivos comunes, se puede explicar generalmente de manera satisfactoria por el carácter compuesto de su contenido, que incluye algunas características cercanas a los primeros tipos literarios, y otras que se aproximan a la última clase.

Pero esto no es suficiente. Debemos ir más allá y emprender la tarea, especialmente en relación con el Pentateuco, que es nuestra tarea inmediata, de dilucidar plenamente la situación, y no sólo en su aspecto general, sino también de forma detallada. En otras palabras, debemos clarificar, hasta allá donde nos sea posible, por qué precisamente en ciertas secciones o versículos las narrativas de la Torá tienen el Tetragrámaton, y en ciertas otras u otros ’*Elōhīm*. ¿Es posible formular reglas con respecto al uso de los Nombres cuando están próximos entre sí? Creo que podemos responder a esta pregunta en sentido afirmativo. Sobre la base de lo que hemos desarrollado hasta ahora, podemos suponer que en cada caso la Torá escogió uno de los dos Nombres según el contexto y la intención, precisamente como se expone a continuación:

Se selecciona el nombre YHWH cuando el texto refleja el concepto israelita de Dios, que está incorporado en la descripción de YHWH y que encuentra expresión en los atributos que tradicionalmente le son adscritos por Israel, en particular en Su carácter ético; se prefiere el nombre ’*Elōhīm* cuando el pasaje implica la idea abstracta de la Deidad dominante en los círculos internacionales de «sabios» —Dios concebido como el Creador del universo físico, como el Gobernante de la naturaleza, como la Fuente de la vida.

El Tetragrámaton se usa cuando se da expresión del concepto directo e intuitivo de Dios, que caracteriza la sencilla fe de la multitud o el ardor del espíritu profético; el nombre ’*Elōhīm*, cuando se debe comunicar el concepto de pensadores que meditan acerca de los sublimes problemas relacionados con la existencia del mundo y de la humanidad.

El nombre YHWH aparece cuando el contexto describe los atributos divinos en términos relativamente lúcidos y, por así decirlo, palpables, comunicándose con ello una clara imagen; ’*Elōhīm* cuando la descripción es más general, superficial e indistinta, dejando una impresión de oscuridad.

El Tetragrámaton se encuentra cuando la Torá quiere suscitar en el alma del lector o del oyente el sentimiento de la sublimidad de la Presencia Divina en toda su majestad y gloria; el nombre ’*Elōhīm* cuando desea mencionar a Dios de una manera ordinaria, o cuando, por reverencia, la expresión o el pensamiento no se deba asociar directamente con el Más Santo Nombre.

El nombre YHWH se emplea cuando Dios nos es presentado en Su carácter personal y en relación directa con las personas o con la naturaleza; se emplea ’*Elōhīm* cuando se alude a la Deidad como el Ser Trascendental que existe completamente fuera y por encima del universo físico.

El Tetragrámaton aparece cuando se hace referencia al Dios de Israel en relación con Su pueblo o con sus antepasados; ’*Elōhīm*, cuando se habla de Él en relación con alguien que no es miembro del Pueblo Escogido.

YHWH se menciona cuando el asunto se refiere a la tradición de Israel, y ’*Elōhīm* cuando el asunto pertenece a la tradición universal.

Naturalmente, a veces sucede que las dos reglas opuestas son de aplicación simultánea y entran en conflicto entre sí; entonces, como lo demanda la lógica, prevalece la regla más acorde con el propósito primario del pasaje relevante.

Pasemos ahora a comprobar si los textos se ajustan a estas reglas que han resultado de nuestra investigación, y, en tal caso, en qué grado. Si lo hacen, esta conformidad servirá como corroboración del acierto de nuestras conclusiones, y nos permitirá dilucidar —y esto es de gran importancia— las razones subyacentes al cambio de los Nombres.

Se comprende claramente que en el curso de esta conferencia no nos será posible examinar todas las narraciones del Pentateuco, ni siquiera el Libro del Génesis entero; por consiguiente, deberemos contentarnos con selecciones. Sin embargo, a fin de poder obtener una prueba decisiva, no escogeremos nuestros pasajes al azar, sino que comenzaremos nuestro examen al comienzo de Génesis, y seguiremos el orden del texto sin ningunas omisiones hasta que nos parezca que hemos cubierto un material suficiente sobre el que basar unas sólidas conclusiones.

En la historia de la Creación, Dios aparece como el Creador del universo físico y como el Señor del mundo, el que posee el dominio sobre todas las cosas. Todo lo que existe fue formado solamente por Su *fíat*, sin contacto directo entre Él y la naturaleza. De ahí que, según nuestras reglas, la Biblia debería usar aquí el nombre ’*Elōhīm;* y, de hecho, sólo aparece ’*Elōhīm* a lo largo de esta sección. Quizá una razón adicional para el uso de ’*Elōhīm* derive de que la descripción de la obra de la creación está conectada, en muchos respectos, con la tradición general del antiguo Oriente y con las ideas cosmopolitas que llegaron a Israel a través de la literatura sapiencial. Es concebible que alguien pueda objetar en esta fase; pero la última parte de la sección se refiere al Sábado, que es un precepto exclusivo de Israel, y por ello se precisaba del nombre israelita para Dios. A esto alguien podría replicar que, al contrario, era la intención específica de la Torá enseñar aquí que la santidad del Sábado surge de razones cósmicas y que antedata a Israel, y que es vinculante sobre el mundo como un todo. Aunque los mandamientos que pertenecen a la manera de observar el Sábado, que fueron prescritos posteriormente en la Torá, se dirigen sólo a Israel, sin embargo el Sábado en sí fue santificado desde el momento en que el mundo llegó a ser, y su santidad no es algo que se limite al pueblo de Israel. Una confirmación de este punto de vista se puede ver en que en la Revelación en el Monte Sinaí se dijo a Israel: *Acuérdate del día de reposo para santificarlo,* en lugar de *sabe* que hay un Sábado en el mundo; esto ya era de conocimiento común. Quizá la Escritura discierna un vago recuerdo de la santidad del Sábado en el día *Šapattu* o *Šabattu* de los babilonios, y la santidad que ellos y muchos otros pueblos atribuían al número siete.

Por otra parte, en la historia del huerto de Edén se representa a Dios como el Gobernante moral, porque Él impone una cierta obligación al hombre, simbólica de los preceptos rituales que posteriormente se darán a Israel, y le demanda responsabilidad por sus acciones. Aparte de esto, aquí se hace resaltar Su aspecto personal, que se ilustra en Sus relaciones directas con el hombre y las otras criaturas. Por estas razones aquí se hacía necesario el Tetragrámaton; y esto es precisamente lo que encontramos (sólo en las palabras de la serpiente, que representa el principio del mal, y en la comunicación de la mujer cuando habla con ella, no se emplea este Nombre, por reverencia). Aunque

algunos detalles de la historia evidencian una cierta vinculación con tradiciones no israelitas, son sólo detalles; el corazón de la narrativa es su contenido moral, y esto es lo que decide la elección del Nombre Divino.

En esta sección, el Tetragrámaton está vinculado con *'Elōhīm* en la expresión compuesta YHWH *'Elōhīm.* Este hecho se puede explicar fácilmente en base de que la Escritura nos quiere enseñar que YHWH, que es aquí mencionado por primera vez, debe ser completamente identificado con *'Elōhīm*, mencionado en la sección precedente; en otras palabras, que el Dios del mundo ético no es otro que el Dios del mundo físico, que el Dios de Israel es el Dios de todo el universo, que los nombres YHWH y *'Elōhīm* señalan sencillamente a dos aspectos diferentes de Su actividad, o a dos maneras diferentes en que Él se manifiesta a los hijos de los hombres. Tras haber impartido esta enseñanza aquí, ya no hay necesidad de reiterarla más adelante; por ello, en los capítulos que siguen, la Biblia usa bien el Tetragrámaton, bien *'Elōhīm* en solitario, según el contexto.

Ahora bien, la relación entre la sección de la Creación y la relativa al huerto de Edén se parece, hasta cierto punto, a la relación entre las dos partes del Salmo XIX (*Los cielos cuentan la gloria de Dios*), que no son dos salmos separados, como se imaginan la mayoría de los modernos comentaristas, sino unos pasajes paralelos unidos entre sí por un pensamiento similar al que une las dos bendiciones que preceden a la lectura de la *Shemá*[4] matutina, un concepto que al parecer era tradicional entre los judíos. En la primera parte, el poeta declara la alabanza de Dios como Creador de la *luz física* y usa el nombre *'El;* en la segunda, lo alaba como la Fuente de la *luz moral* de la Torá, y ahí emplea el Tetragrámaton.

Cuando la primera mujer expresa, tras dar a luz a su primogénito, el gozo de su corazón al haber llegado a ser colaboradora con el Todopoderoso en la obra de la Creación, y siente, como resultado de esta asociación, la proximidad de Dios a ella, usa, en conformidad con nuestras reglas, el nombre YHWH, y exclama exultante: *He creado un varón con Dios* (IV 1). Por otra parte, tras el nacimiento de su tercer hijo, cuando estaba de duelo por la calamidad que la privó de sus dos primeros hijos en un día, es realmente consciente del poder del Creador, que fructifica y multiplica a Sus criaturas, pero en la desesperanza de su alma, que todavía está de duelo por sus dos primeros hijos, y con su memoria avivada justo en este momento, es incapaz de ascender a un sentido de la cercanía de Dios y de compartir en Su creatividad. Esta vez no describe el nacimiento de su hijo como un nuevo acto de creación que ella misma había conseguido junto con YHWH, sino como una aceptación pasiva de su parte de lo que el Dios de la vida le había otorgado: *Porque* 'Elōhīm *me ha designado otra simiente en lugar de Abel, a quien mató Caín* (IV 25). La situación no es diferente de la que se describe en Amós (VI 10) con referencia a aquellos que están hablando en la casa del difunto: *¡Cállate! porque no hemos de mentar el nombre de* YHWH. Sólo cuando se concedió a la primera pareja humana ver nietos —una nueva seguridad de una continuación de la vida durante generaciones— sólo entonces sintieron solaz y sintieron de nuevo la proximidad de YHWH: *Entonces los hombres comenzaron a invocar el nombre de* YHWH (IV 26).

En relación con los sacrificios de Caín y Abel (IV 3, 4) se usa el Tetragrámaton debido a que las ofrendas sólo se pueden presentar a un Dios personal. Los sabios talmúdicos ya observaron con razón a este respecto que «en relación con los sacrificios mencionados en la Torá nunca aparecen *'Elōhīm* o *'Elōhejā* ["tu Dios"] ni *Šadday* ["Todopoderoso"] o *Ṣ*ᵉ*bhā'ōth* ["Ejércitos"], sino que se usa sólo el Nombre Específico י״ה YHWH» (Sifre Num. § 143, y pasajes paralelos). La excepción a este uso en Éxodo XVIII 12 tiene por objeto resaltar que allí era un extranjero quien presentaba la ofrenda, y

[4] Véase Libro de Oraciones de Singer, pp. 37ss.

que, a pesar de lo que se expone en el versículo previo, todavía no había llegado a un pleno conocimiento del Señor (YHWH).

En la continuación de la historia de Caín y Abel (IV 6–16), Dios aparece en una función ética, y por consiguiente es necesario el uso del Tetragrámaton, como desde luego sucede.

Las expresiones *a semejanza de 'Elōhīm lo hizo,* y, *caminó ... con 'Elōhīm* (V 1, 22, 24), quedan claras en el momento que nos damos cuenta que habría sido irreverente escribir *a semejanza de* YHWH o *caminó con* YHWH (en relación con el Tetragrámaton, la Escritura prefiere la frase *caminar delante,* por ejemplo, XXIV 40: YHWH, DELANTE DE *quien yo ando;* evidentemente, hubiera sido impropio decir: YHWH, *con* quien yo ando). Así, por cuanto el versículo 24 comienza con '*Elōhīm*, concluye también con este Nombre.

El Tetragrámaton aparece en la declaración del padre de Noé, Lamec (*la tierra que* YHWH *maldijo*), porque contiene una alusión a la maldición sobre la tierra que había pronunciado YHWH*,* como se dice antes (III 17; el sujeto de *dijo* es YHWH '*Elōhīm* mencionado en el versículo 14).

Por lo que se refiere a la frase *los hijos de* '*Elōhīm* (VI 2, 4), es superfluo decir que es totalmente impensable, sea cual fuere el sentido de esta expresión, que se emplease el Tetragrámaton en conjunción con *hijos*. Es sólo en antítesis con *los hijos de* '*Elōhīm* que aparece apropiadamente el nombre del Dios Único en el versículo 3.

Todos los factores que hemos desgranado en relación con el relato de la Creación también postulan el uso de '*Elōhīm* en la narración del Diluvio; y este es el Nombre que la Torá efectivamente emplea a lo largo de casi toda la narración. Cuando aparece ocasionalmente el Tetragrámaton, hay una razón especial, como explicaré en su momento. Pero es posible que aquí tengamos que añadir a los mencionados factores también la intención de resaltar el pacto establecido con Adán, y el pacto establecido con Noé, el padre de la renaciente humanidad después del Diluvio. El Nombre Divino mencionado en la historia del primer hombre es también el que se debe usar en la historia de Noé, para comunicarnos que este segundo pacto era sólo la continuación y renovación del anterior, y que la bendición otorgada a Noé y a sus hijos en nombre de '*Elōhīm* era sólo el cumplimiento de la bendición otorgada en aquel Nombre sobre Adán y sus hijos.

Una vez más los versículos en la narración del Diluvio en los que aparece el Tetragrámaton se ajustan exactamente con nuestras reglas, como ya lo he mencionado. El nombre YHWH aparece cuando se destaca y enfatiza de forma especial el motivo *moral*, que se extiende desde luego a través de toda la narración, como en el castigo de los malvados a causa de su iniquidad, y en la prosperidad de Noé a causa de su justicia (VI 5–8; VII 1); del mismo modo, cuando se hace referencia a los sacrificios, o a los animales limpios que se ordenó a Noé que llevase consigo en el Arca con el fin de tener ofrendas que presentar después del Diluvio (VII 5; VIII 20–21); igualmente cuando está destinado a expresar una relación directa —palpable, por así decirlo—, entre Dios y Noé, la relación de un padre lleno de compasión para con su hijo querido a su corazón (VII 16: *y* YHWH *le encerró*); de forma similar cuando la Escritura regresa a la maldición sobre la tierra (VIII 21), que se menciona en la sección que usa el Tetragrámaton. En estos versículos encontramos el nombre YHWH; en el resto del relato del Diluvio se usa el nombre '*Elōhīm* por las razones ya expuestas.

Cuando Noé bendice a Sem y a Jafet, usa el Tetragrámaton en relación con el primero (IX 26) y '*Elōhīm* en referencia con el segundo (IX 27). Esto señala al conocimiento de YHWH, que estaba destinado a ser preservado entre los descendientes de Sem (es posible que incluso en tiempos antiguos circulasen leyendas sobre la justicia de Sem el hijo de Noé y de su erudición en la Torá de YHWH, similares a posteriores narraciones que aparecen

en la literatura rabínica); mientras que, entre los hijos de Jafet, incluso los que consiguieran ascender por encima de los cultos paganos convencionales sólo podrían alcanzar un concepto general de Dios.

De Nimrod está escrito (x 9): *Él era poderoso cazador delante de* YHWH; *por lo cual se suele decir: Como Nimrod, poderoso cazador delante de* YHWH. Las palabras *por lo cual se suele decir* indican que aquí se cita un proverbio popular: cuando los hijos de Israel deseaban decir que alguien era un gran cazador, lo comparaban con *Nimrod, poderoso cazador delante de* YHWH. Aunque el contenido de la tradición referente a Nimrod es no nacional, sin embargo el aforismo mismo es un refrán israelita, y ya hemos visto que el común de la gente, en contraste con los escribas, estaban acostumbrados a usar *constantemente* el Tetragrámaton en su conversación diaria; lo que hace la Torá es citar el refrán en su forma exacta. En cuanto a la primera mitad del versículo, que está conectado con este dicho, era apropiado que se hiciera eco de su fraseología característica, incluyendo el Tetragrámaton.

En la historia de la Generación de la División (xi 1–9) aparece el nombre YHWH. La razón es clara: en esta narración sólo el lugar del suceso acaece fuera de la Tierra de Israel: la historia misma es de carácter plenamente israelita, y no contiene ni una traza de material foráneo. En contraste con las narrativas de la Creación y del Diluvio, no tiene ninguna tradición cosmopolita en su trasfondo que sirva de base para la descripción de la Torá; al contrario, aquí encontramos el espíritu israelita en total oposición a la actitud y a las aspiraciones de los orgullosos pueblos paganos que dominan el mundo. Así, el concepto israelita de la relación entre el hombre y Dios queda comunicado por el nombre israelita de la Deidad.

En el capítulo xii y ss. la Biblia comienza a narrar la historia del patriarca Abraham, el fundador del pueblo de Israel; es apropiado, por ello, que se use aquí de forma regular el nombre israelita para la Deidad. En las revelaciones de Dios a Abraham, que constituyen la primera etapa de la selección de Israel como el Pueblo Escogido, en las pruebas a las que fue sometido Abraham, y en la providencia paternal que le concede la protección del Cielo como recompensa por su devoción a este Dios, la Deidad aparece en su peculiar carácter del *Dios de Israel,* que, como hemos visto, encuentra su expresión en el Tetragrámaton. Y ahora, en correspondencia con esto, en toda una serie de narraciones sobre Abraham y su familia, que se extienden desde el comienzo del capítulo xii hasta el final del capítulo xvi, sólo encontramos el nombre YHWH.

Aunque la sección de la Circuncisión (cap. xvii) comienza también con el Tetragrámaton, a continuación aparece el nombre *'Elōhīm*. La razón para ello se hará evidente en cuanto consideremos el contenido de las palabras de Dios en este pasaje. En la primera declaración citada en el nombre de *'Elōhīm* (*vv.* 4–8) se promete a Abram–Abraham que llegaría a ser *padre de muchas naciones;* y la Escritura procede a resaltar esta promesa divina volviendo a ella en cada uno de los primeros tres versículos de la comunicación (*v.* 4: *Tú serás padre de muchas naciones*; *v.* 5: *pues te he constituido en padre de una multitud de naciones*; *v.* 6: *de ti haré naciones*). Queda de manifiesto que, en relación con esta promesa, el Nombre Divino apropiado no era el específico de solamente Israel, sino aquel que era también común a las demás *naciones*. La segunda declaración (*vv.* 9–14) concierne de manera particular al precepto de la circuncisión; aquí también se precisaba del nombre *'Elōhīm,* porque este mandamiento se aplica no sólo a Israel, sino a todos los hijos de Abraham, incluyendo Ismael, los hijos de Cetura y los hijos de Edom. En la tercera declaración (*vv.* 15–16), el uso del nombre *'Elōhīm* queda también justificado por cuanto se nos dice respecto de Sarai-Sara: *ella será madre de naciones, y de ella procederán reyes de pueblos.* Por la misma razón, este es el Nombre que corresponde en el diálogo que sigue (*vv.* 1821) sobre la cuestión de

Ismael y de las naciones que descenderían de él. Lo mismo es de aplicación a los versículos finales (22–23), relacionados con el precedente pasaje y que relatan cómo Abraham circuncidó a Ismael y a los siervos nacidos en su casa. El hecho de que también en los versículos en que se promete a Abraham la posesión de la Tierra, y que por ello se refieren exclusivamente a Israel, se encuentra el nombre *'Elōhīm* (*v.* 7: *para ser tu Dios* [*'Elōhīm*]; *v.* 8: *y seré el Dios* [*'Elōhīm*] *de ellos*) no constituye ninguna dificultad. No hay contradicción aquí, porque está claro que en estas expresiones el nombre *'Elōhīm* es simplemente un nombre común, y el pensamiento es que YHWH, que se había aparecido a Abraham, como se afirma en el *v.* 1, y que es designado *'Elōhīm* en relación con las demás naciones, vendrá a ser el *Dios de Israel,* el *Dios específico* de Israel. En estas frases incluso los profetas emplean el nombre *'Elōhīm;* por ejemplo, Ezequiel XXXVII 27: *y seré a ellos por Dios* [*'Elōhīm*]*, y ellos me serán por pueblo*. Queda meridianamente claro que el nombre *'Elōhīm,* que forma un paralelo aquí con *pueblo,* es, como este último vocablo, un sustantivo común.

En la sección de la Circuncisión, el nombre *'Elōhīm* sirve también para realzar el paralelismo entre Abraham y Noé y Adán. Diez generaciones después del progenitor original de la humanidad surgió Noé —un hombre totalmente recto, que anduvo con Dios en medio de una generación completamente malvada, y que, debido a su justicia, fue salvado de la retribución universal, y pasó a ser el padre de toda la humanidad después del Diluvio. Diez generaciones después de Noé llegó Abraham, que también estuvo solo en reconocer a su Creador en una generación que le había vuelto la espalda, y debido a su justicia fue escogido para ser el antecesor físico del pueblo escogido y el padre espiritual de toda la humanidad; y le fue mandado, con palabras similares a las usadas acerca de Noé: *anda delante de mí y sé íntegro*. El pacto hecho con él y la bendición que Dios le otorgó se describen aquí como la conclusión y corona del pacto y bendición que fueron dados al primer hombre. Incluso las frases son similares, y la correspondencia de la fraseología es indicativa del paralelismo en el contenido. Dios dijo a Adán: *Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra* (I 28), y del mismo modo dijo a Noé: *Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra* (IX 1), y a continuación: *Mas vosotros fructificad y multiplicaos; procread abundantemente en la tierra, y multiplicaos en ella* (IX 7); y a Abraham dijo, añadiendo el adverbio repetido בִּמְאֹד מְאֹד *bim*^{e}*'ōdh m*^{e}*'ōdh* [«en gran manera»]: *y te multiplicaré en gran manera. ... Y te multiplicaré en gran manera* (XVII 2, 6). De sus hijos se dice más adelante: *y se aumentaron, y se multiplicaron en gran manera* (XLVII 27); y otra vez: *Y los hijos de Israel fructificaron y se multiplicaron, y fueron aumentados y fortalecidos en extremo, y se llenó de ellos la tierra* (Éxodo I 7). No sólo *fructificaron,* sino que también *se aumentaron;* no solo *se multiplicaron* sino que además *fueron aumentados y fortalecidos;* y ello *en extremo* — como le había sido anunciado a Abraham; *y se llenó de ellos la tierra* — como les había sido prometido a Adán y a Noé. Noé recibió una «señal del pacto» (IX 12, 13, 17) y se demanda a Abraham la «señal del pacto» (XVII 11: *y será por señal del pacto entre mí y vosotros* — las mismas palabras de IX 13: *el cual será por señal del pacto entre mí y la tierra*). En el primer pasaje está escrito: *He aquí que yo establezco mi pacto con vosotros, y con vuestros descendientes después de vosotros* (IX 9), y aquí se anuncia: *Y estableceré mi pacto entre mí y ti, y tu descendencia después de ti* (XVII 7); tanto allí (IX 16) como aquí (XVII 7, 13, 19) se hace referencia a *un pacto perpetuo;* allí leemos: *En este mismo día* (VII 13), y lo mismo aquí (XVII 23, 26); allí se nos dice: *no* EXTERMINARÉ *ya más toda carne con aguas de diluvio* (IX 11) —una certidumbre de que el pacto sería cumplido por parte de Dios; y aquí: *aquella persona* SERÁ CORTADA *de su pueblo* (XVII 14) —el castigo que recaería sobre cualquier descendiente de Abraham que dejase de cumplir el pacto. Si queremos conseguir una completa comprensión de los pasajes, debemos tener

en cuenta las recapitulaciones y alusiones de esta naturaleza, porque desde luego son premeditadas. Estos paralelos no se parecen en absoluto a los paralelismos estilísticos y lingüísticos sobre los que se apoyan los proponentes de la hipótesis documentaria, como explicaré en mi próxima conferencia. Son más bien como aquellos acerca de los que los sabios rabínicos solían comentar, principalmente con propósitos homiléticos, pero a veces con una profunda percepción del verdadero sentido del texto.

Creo que no es necesario proseguir con este análisis. Se podrían seguir explorando las restantes secciones y exponer cómo el nombre ’*Elōhīm* se usa, por ejemplo, cuando la referencia es a un pueblo extranjero (XIX 29: el comienzo de la historia del origen de los hijos de Moab y de Amón; XXI 21: la partida de Ismael de casa de su padre y la fundación de su propia familia); o cuando Dios se revela a un miembro de las naciones gentiles (XX 3, 6: Dios se manifiesta a Abimelec; XXXI 24: se manifiesta a Labán); o en conversaciones con gentiles (XX 11, 13; XXI 22, 23; etcétera, etcétera); o cuando hay alguna otra razón de entre las que hemos enumerado; y, por otra parte, que el Tetragrámaton aparece cuando lo demandan las reglas mencionadas (es innecesario decir que incluso no israelitas usan el nombre YHWH cuando tienen en mente al Dios específico que adoraban los Patriarcas; por ejemplo, XXVI 28, 29; XXX 27). Sería fácil prolongar la lista de citas, pero precisamente porque es fácil resulta también superfluo. Si se examinan las secciones restantes, se llegará a la convicción de que las variaciones en el uso de los nombres YHWH y ’*Elōhīm* pueden explicarse siempre sin dificultad alguna sobre la base de las reglas que hemos establecido.

Por lo tanto, no hay razón alguna para sentirse sorprendidos de que el uso de estos Nombres varíe en la Torá. Al contrario, deberíamos sorprendernos si no se produjesen estos cambios. La situación es necesariamente esta. No se trata de ninguna disparidad entre diferentes documentos, ni de una amalgama mecánica de textos separados; cada autor hebreo fue llevado a escribir de esta manera y a usar los dos Nombres de esta forma debido a que así lo demandaban sus significados primarios, la tradición literaria general del antiguo Oriente, y las reglas que rigen el uso de los Nombres Divinos en toda la extensión de la literatura hebrea.

De esto sigue que la primera de las cinco columnas sobre las que descansa la soberbia estructura de la hipótesis documentaria —su columna central— no puede resistir un detenido examen de su material y de su estabilidad. Cuando la mano de la investigación la toca, se desmenuza y queda pulverizada.

Ahora debemos poner a prueba las restantes columnas; y es al examen de las mismas que deseo dedicar las siguientes conferencias.

CONFERENCIA IV

LENGUAJE Y ESTILO

HOY CENTRAREMOS nuestra atención en la Segunda Columna, en las variaciones en lenguaje y estilo, es decir, en las divergencias entre una sección y otra respecto del vocabulario, las formas gramaticales y la dicción en general. Emprenderemos la clarificación de la naturaleza de esta columna e investigaremos su validez.

Como he explicado en la conferencia inicial de este curso, el primer intento, realizado por Witter, de conjeturar los principales documentos que hubieran servido de base del Pentateuco no consiguió gran difusión, y fue pronto olvidado; Astruc, en cambio, que vivió aproximadamente cuarenta años después de Witter y que expresó opiniones parecidas a las suyas, fue considerado como un pionero, y se le llegó a conocer como «el padre de la Hipótesis Documentaria». El éxito de Astruc se debió en particular a que el erudito alemán Eichhorn se mostró de acuerdo con sus teorías y las desarrolló sistemáticamente siguiendo unos métodos científicos rigurosos, estudiándolas más a fondo y perfeccionándolas con la ayuda de la erudición profesional a disposición de un académico de su categoría.

Eichhorn no se quedó satisfecho con determinar qué párrafos debían atribuirse en su opinión a cada uno de los documentos principales; también trató de determinar de manera detallada y precisa las características específicas de dichos documentos, en particular desde el aspecto lingüístico. Eichhorn sostenía que cada documento tenía su propio carácter lingüístico, y que este carácter hallaba expresión en rasgos especiales del material lexicográfico, en la construcción gramatical y en sus peculiaridades estilísticas. Después de él, otros académicos dedicaron mucha atención al tema, y siguieron investigándolo en todos sus detalles con gran agudeza, deduciendo en todo ello un número sin fin de reglas críticas. Se elaboraron largas y exhaustivas listas de palabras y de formas gramaticales peculiares de cada una de las principales fuentes. Aunque últimamente el trabajo en este campo no ocupa a los académicos en el mismo grado que antes, esto empero no debe interpretarse como indicativo de ningún deseo de parte de los exegetas de abstenerse de un tipo de investigación que haya perdido su valor a la vista de nuevas tendencias; al contrario, implica una especie de asentimiento, en todo caso en principio y de forma general, a lo que anteriores investigadores ya han conseguido, como si todo el trabajo que se hubiera podido realizar en esta dirección ya se hubiese culminado con éxito, y como si actualmente no nos quedase más que aceptar el resultado de estos trabajos —o al menos aquellas conclusiones que parezcan más fundamentadas— como una firme y permanente base de la actividad de la erudición en este campo.

Lo cierto es que toda persona inteligente observará que realmente existen diferencias de las clases mencionadas entre determinadas secciones, y que estas suscitan cuestiones que demandan una respuesta. Por ejemplo, en un pasaje encontramos que *fulano de tal* הוֹלִיד *hōlīdh* [*Hifʿīl:* «engendró»] *a fulano de tal,* y en otro que *fulano de tal* יָלַד *yāladh* [*Qal:* «engendró»] *a fulano de tal.* ¿A qué se debe esta divergencia? La respuesta que dan los proponentes de la hipótesis documentaria es como sigue: Si encontramos *hōlīdh* en algunos lugares y *yāladh* en otros, esto indica que tenemos ante nosotros unos fragmentos extraídos de diversos documentos que difieren en el uso de este verbo; una fuente lo emplea en el *Hifʿīl* y la otra en el *Qal*, aunque en sentido *Hifʿīl.* Esta

conclusión, según ellos, nos ayuda de nuevo en otras dos direcciones: (a) nos proporciona prueba de que nuestra hipótesis acerca de la existencia de diversas fuentes es correcta; (b) nos abre camino para determinar la procedencia de estos pasajes que por otra parte hubiera quedado dudosa; si podemos, por ejemplo, decidir que la fuente que usa *yāladh* en *Qal* es J, y que la que emplea *hōlīdh* en *Hifʻīl* es P, de esto sigue entonces que cada texto en el que se encuentra el *Qal* con el significado del *Hifʻīl* emana de la fuente J, y que cada pasaje donde aparece el *Hifʻīl* procede de la fuente P.

En términos generales, este argumento parece aceptable. Por lo que hace al primer punto, que da prueba de la existencia de diversos documentos, no cabe duda que como regla el mismo autor no cambia sus usos lingüísticos de capítulo en capítulo según avanza en su libro. En cuanto al segundo punto, que la fuente de un pasaje determinado puede identificarse sobre la base de sus rasgos lingüísticos, también es correcto: el uso de la misma fraseología puede ser una indicación de la misma fuente de origen. La objeción que suscitan diversos expertos de que al usar este argumento estamos constantemente razonando en círculo, en cuanto que basamos nuestras conclusiones sobre aquello mismo que queremos demostrar, no está justificada, o al menos no está siempre justificada.

Todo esto es cierto como principio general. Pero cuando consideramos esta cuestión más detenidamente, vemos que en realidad la cosa no es tan sencilla como parece a primera vista. Por lo que hace al punto primero, es esencial, si deseamos evitar unas deducciones apresuradas y erróneas, que demostremos primero que las diferencias citadas constituyen realmente un cambio lingüístico, es decir, y volviendo al anterior ejemplo, tenemos que establecer que el *Hifʻīl hōlīdh* y el *Qal yāladh* pertenecen a dos escuelas lingüísticas diferentes, y que es imposible que se usen de manera conjunta. Por lo que hace al segundo argumento, no solo es necesario proporcionar la prueba mencionada respecto al primer punto, sino que también debemos evitar tres cosas: (a) no debemos apoyarnos en las diferencias de lenguaje para determinar el origen de las secciones que vayamos a usar posteriormente para decidir las características lingüísticas de las fuentes, porque en este caso sí que caeríamos en la trampa de razonar en un círculo vicioso; (b) no debemos enmendar los textos para amoldarlos a nuestra teoría; (c) no debemos considerar las palabras y las formas de manera mecánica, como si estuvieran divorciadas de su contexto y dicho contexto no pudiera tener que ver con su empleo. Como veremos en breve, los exponentes de la hipótesis documentaria no siempre tuvieron el cuidado de evitar todos estos escollos.

Pero no tengo la intención de proseguir más acerca de cuestiones de principios generales. La mejor manera de dilucidar el tema es estudiar los pasajes de forma detallada sin ningún prejuicio, y determinar el valor exacto de las palabras y formas pertinentes. Es a esta tarea que dediqué la segunda parte de *La Questione,* que he mencionado antes, y tengo la intención de recapitular esta obra hoy junto con vosotros.

Es obvio que no podremos cubrir todo el material que cubrí extensamente en dicho volumen. No tendremos el tiempo necesario para ello, ni es necesario para los fines de estas conferencias. Me contentaré con exponeros, con gran brevedad, unos pocos ejemplos que demostrarán mi método de forma clara, así como las conclusiones generales a las que lleva; quien quiera estudiar la materia con más extensión y profundidad puede consultar mi libro directamente. Escogeré los pasajes ilustrativos de entre los que están considerados incluso hoy día entre las pruebas más claras y concluyentes de la hipótesis documentaria.

Consideremos ante todo la peculiaridad a la que ya me he referido, esto es, al uso divergente de *yāladh* en *Qal* y de *hōlīdh* en *Hifʻīl.* La regla formulada por los partidarios de la hipótesis documentaria es, como ya he expuesto, que el verbo *yāladh* en *Qal,* que

normalmente se usa *en relación con la madre* (fulana de tal *dio a luz a* fulano de tal) no aparece con referencia al padre, esto es, en el sentido de *hōlīdh* [«engendró»], excepto sólo en el documento J, mientras que el documento P usa sólo *hōlīdh* en este sentido. Se dice en la genealogía de Caín (Génesis IV 18): *Y a Enoc le nació Irad, e Irad engendró* [*yāladh*] *a Mehujael, y Mehujael engendró* [*yāladh*] *a Metusael, y Metusael engendró* [*yāladh*] *a Lamec*. En el linaje de Nacor (Génesis XXII 23) encontramos: *Y Betuel fue el padre* [*yāladh*] *de Rebeca*. Estos dos pasajes se atribuyen a J; igualmente sucede con los versículos en la genealogía de las setenta naciones (Génesis 10) que contienen el verbo *yāladh* en *Qal*. Por otra parte, en la lista de las diez generaciones de Adán a Noé (Génesis V), y en la de las diez generaciones de Noé a Abraham (*ibid.* XI 10–26), ambas atribuidas a P, siempre se usa el *Hifʽīl,* por ejemplo: *Y fueron los días de Adán después que* ENGENDRÓ [*hōlīdh*] *a Set, ochocientos años, y* ENGENDRÓ [*wayyōledh*] *hijos e hijas* (Génesis V 4), etcétera. Aquí pues tenemos la distinción entre los dos documentos, J por una parte, y P por la otra.

Pero todo este argumento es susceptible de diversas objeciones. El Tetragrámaton, la señal inconfundible de la fuente J, no aparece en absoluto en la *genealogía* de Caín, sólo en la precedente *narración sobre Caín y Abel,* y los exponentes de la teoría documentaria, siguiendo su propio método de razonamiento, hubieran fácilmente podido haber separado los pasajes con la afirmación, si hubieran tenido causa para hacerla, de que el linaje de Caín no pertenece a la misma fuente que la narración anterior. Pero es al contrario, vinculan la genealogía con la narración, y atribuyen una y la otra a J por razones suyas, incluyendo el hecho de que usan *yāladh.* Este es también uno de los factores que les llevan a atribuir el árbol genealógico de Nacor a J. En el caso de los versículos acabados de mencionar en la genealogía de las setenta naciones, esta es realmente la razón decisiva. Así, aquí nos encontramos con un caso claro y típico de razonamiento en círculo vicioso: primero se atribuyen estos pasajes a J porque contienen *yāladh;* luego se deduce que *yāladh* es una expresión peculiar de J.

Además, el verbo *yāladh* en *Qal* aparece varias veces en la Biblia con el sentido de *hōlīdh,* incluso en poesía (por ejemplo: *De la Roca que* TE ENGENDRÓ [*yelādh*[e]*jā*] *no haces caso,* Deuteronomio XXXII 18); e incluso fuera del Pentateuco, por ejemplo, en Oseas V 7: *Contra Jehová prevaricaron, porque han engendrado* [*yālādhu*] *hijos extraños;* igualmente también en Salmos (II 7), Proverbios (XVII 21; XXIII 22, 24), y Job (XXXVIII 29). Así, no cabe duda de que este uso no queda restringido a ninguna sección lingüística concreta.

Por lo que se refiere al *Hifʽīl* «*hōlīdh»*, todavía con más razón no puede contemplarse como característico de ningún grupo lingüístico especial; es la expresión normal para «engendrar» tanto en la Biblia como en todo el rango de uso hebreo, como todas las personas de habla hebrea son bien conscientes. Así, se verá que la teoría documentaria no resuelve el problema de la diferencia entre las secciones que usan *yāladh* y aquellas que emplean *hōlīdh.* ¿Es posible encontrar otra solución que sea aceptable? Desde luego que sí.

Bastará con observar que el verbo *yāladh* se emplea con el sentido de *hōlīdh* sólo en el *tiempo pretérito* [perfecto] y el *presente* [participio]. Decimos: «fulano de tal *yāladh* [masc. sing. perfecto] a fulano de tal», y decimos *yōlēdh* [participio masc. sing.; «está engendrando»]; pero no decimos en el *tiempo futuro* [imperfecto] «fulano de tal *yēlēdh* [como significando: «él engendrará»] (ni *wayyēledh* [imperfecto con *Wāw* conversiva, para connotar: «y él engendró»]) a fulano de tal». En el imperfecto, el *Qal* se emplea sólo en referencia a la madre; por ejemplo, «fulana de tal *tēlēdh* [«dará a luz»] (o *wattēledh* [«y dará a luz a»] fulano/a de tal. En relación con el padre se puede sólo decir: *yōlīdh* [*Hifʽīl* imperfecto; «él engendrará»] o *wayyōledh* [*Hifʽīl* imperfecto con

Wāw conversiva: «y él engendró»] (aunque en Proverbios XXVII 1 encontramos: *qué dará* [o, producirá] *de sí el día* [«*yēledh*» *Qal* imperfecto], el verbo no se usa allí con la connotación de «engendrar», sino realmente en el sentido de «dar a luz»). De forma similar, no decimos, usando el infinitivo, *'aḥărē lidhtō* [para significar: «después que él engendrase»], sino solamente *'aḥărē lidhtāh* [«después de ella dar a luz»]; con respecto al padre sólo podemos decir, *'aḥărē hōlīdhō* [«después que él engendrase»]. Esto está claro para cualquiera que sea sensible al idioma hebreo. En las genealogías desde Adán hasta Noé y desde Noé a Abraham hubiera sido imposible escribir otra cosa sino *wayyōledh* y *'aḥărē hōlīdhō*; cualquier autor hebreo no hubiera tenido más opción que escribir así y no de otra manera. No es una cuestión de fuentes, sino de los usos generales de la lengua hebrea.

Por lo que hace al pretérito, donde es permisible usar ambas formas *yāladh* y *hōlīdh,* todo depende de la secuencia de los versículos. Cuando un pasaje comienza con *wayyiwwāledh* [«y él nació»] en el *Nif'al,* que tiene más afinidad por el *Qal,* o cuando tiene el *Qal* al comienzo con referencia a la madre, por ejemplo, *yālᵉdhā* [«ella dio a luz»], entonces el texto se inclina a proseguir en el *Qal*, y a emplear *yāladh* también para el masculino. Pero cuando el texto comienza con el verbo en el *Hif'īl,* por ejemplo, *wayyōledh,* o con el sustantivo *tōlᵉdhōth,* que está relacionado con el *Hif'īl,* prosigue en el *Hif'īl* incluso en el pasado, usando *hōlīdh.* (No quiero aburriros citando todos los versículos pertinentes al tema; los podéis examinar por vosotros mismos). Así, la situación queda aclarada. No se trata aquí de idiosincrasias lingüísticas peculiares de diversas fuentes, sino de reglas generales del lenguaje, que son de aplicación por igual a todos los escritores y a todos los libros.

Un segundo ejemplo. Según la hipótesis documentaria, el concepto de *concertar un pacto* entre Dios y el hombre se expresa, en la fuente P, mediante el modismo הֵקִים בְּרִית *hēqīm bᵉrīth* [«Él estableció un pacto»] (a veces por נָתַן בְּרִית *nāthan bᵉrīth* [«Él dio un pacto»], y en otras fuentes la frase usual כָּרַת בְּרִית *kārath bᵉrīth* [literalmente, «Él cortó un pacto»]. Esta tesis está aceptada como una realidad incuestionable, y todos los que se dedican a la investigación bíblica lo reiteran, uno tras otro, sin siquiera pensar en ponerla a prueba y ver si se corresponde o no con la verdadera situación textual. Pero no es en absoluto superfluo ponerla a prueba. Si examinamos los pasajes con cuidado, veremos que los modismos *hēqīm bᵉrīth* y *kārath bᵉrīth* no tienen un sentido idéntico. «Cortar un pacto» significa dar una cierta seguridad; «establecer un pacto» connota el cumplimiento efectivo de una seguridad que se había dado en el momento de la concertación del pacto. Así, se refieren a dos cuestiones diferentes, y no son unas expresiones diferentes para denotar la misma idea. Por ejemplo: en la sección de la Circuncisión (Génesis XVII), después de la declaración *He aquí mi pacto es contigo* (*v.* 4), se añade a continuación: Y ESTABLECERÉ [*wahăqīmōthī*] *mi pacto entre mí y ti, y tu descendencia después de ti en sus generaciones* (*v.* 7). *Wahăqīmōthī* es pretérito [perfecto] con *Wāw* conversiva, denotando futuro. Pero, siendo que el pacto existe ya en el presente (*v.* 4), ¿es necesario establecer otro pacto en el futuro? Evidentemente, el significado aquí es: Yo cumpliré realmente Mi pacto, en ti y en tus descendientes después de ti a lo largo de las generaciones. La declaración posterior en la misma sección es todavía más clara. Abraham oye con cierto recelo la promesa de que le nacería un hijo de Sara; entonces teme por Ismael, su primer hijo nacido de Agar, y dice: *Ojalá Ismael viva delante de ti* (*v.* 18). Dios le responde: *Ciertamente Sara tu mujer te dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Isaac; y* CONFIRMARÉ [*wahăqīmōthī*] *mi pacto con él* (*v.* 19), donde el sentido es: en él se *cumplirá* la promesa que te he dado; *Y en cuanto a Ismael, también te he oído; he aquí que le bendeciré ... y haré de él una gran nación. Mas yo* ESTABLECERÉ [*'āqīm*] *mi pacto con Isaac* (*vv.* 20–21), es decir,

aunque también otorgaré Mi bendición a Ismael, sin embargo Mi pacto, Mi promesa para las generaciones venideras, las *cumpliré en Isaac.* Esto también queda claro de los otros pasajes, que sin embargo no tengo la intención de citar en secuencia. Así, también en este caso no estamos tratando con fragmentos procedentes de diversas fuentes que usen diferentes expresiones para una idea, sino con dos conceptos separados y sin relación, donde cada uno de los cuales encuentra expresión mediante su propio giro. Cuando deseamos decir que se dio una promesa, usamos la expresión *kārath b*^{e}*rīth,* y cuando queremos expresar que la garantía se cumplió, usamos el término *hēqīm b*^{e}*rīth.*

Ejemplo tercero. Los exponentes de la hipótesis documentaria creen que la fuente E usa la frase «hacer subir de Egipto», mientras que la fuente J emplea la expresión «sacar de Egipto». Examinemos también esta divergencia. Estos dos giros tienen desde luego un significado afín, pero no son completamente idénticos. Cuando digo: El Señor *hizo subir* a los hijos de Israel de Egipto, es decir, los *hizo subir* desde el valle del Nilo a los montes de Israel, tengo en mente la entrada en la Tierra, la *meta* final que alcanzaron los hijos de Israel. Por otra parte, cuando digo que el Señor *sacó* a los israelitas de Egipto, comunico solamente la idea de *salir* de la casa de servidumbre, de ir más allá de los límites de Egipto, de quedar liberados de la servidumbre, sin ninguna referencia al destino final. Que se use la primera o la segunda expresión depende del tema que se esté tratando. Cuando Jacob está a punto de dejar la tierra de Canaán para descender a Egipto, y se siente inquieto acerca de la futura posesión de la Tierra, porque la está abandonando junto con su familia, la palabra de Dios acude a consolarlo y a tranquilizarlo: *yo* SIN FALTA TE HARÉ SUBIR *también* (Génesis XLVI 4); es decir, volveré a traerte *aquí* de nuevo, a esta tierra; es una respuesta a sus recelos acerca de la posesión de la Tierra.

Lo mismo se aplica a las palabras de José a sus hermanos: *Dios ciertamente os visitará, y os hará subir de esta tierra a la tierra que juró a Abraham, a Isaac y a Jacob* (Génesis L 24). Aquí se menciona específicamente la entrada al país, y este es precisamente el pensamiento que José tiene en mente. Prosiguiendo, dice: *y haréis llevar [lit.: «haréis subir»] de aquí mis huesos.* «Y haréis subir»: lo que es importante para José no es meramente que *sacasen* sus huesos *fuera* del territorio egipcio, sino que los *llevasen* consigo a la tierra de Canaán.

En cambio, en el «Pacto de los Pedazos» está escrito: *Mas también a la nación a la cual servirán, juzgaré yo; y después de esto saldrán con gran riqueza* (Génesis XV 14). Aquí se trata simplemente de la antítesis entre la esclavitud (*a la cual servirán*) y la liberación; aunque esclavizarán a tus hijos, sin embargo éstos *saldrán* y quedarán libres del yugo de sus opresores. La entrada en la Tierra se menciona más adelante: *Y en la cuarta generación* VOLVERÁN ACÁ; etcétera. (*v.* 16). Si nos abstenemos de abordar estos versículos de forma mecánica, y buscamos entrar en su significado propio, se nos clarifica el principio subyacente, y con tanta claridad que me parece superfluo citar ningunos otros pasajes adicionales.

Otro caso: la diferencia entre los pronombres personales אֲנִי *'ănī* y אָנֹכִי *'ănōjī* [«yo»]. Según los proponentes de la hipótesis documentaria, las dos fuentes, J y E, prefieren *'ănōjī,* mientras que P, por su parte, usa sólo *'ănī.* En P se encuentra *'ănī* aproximadamente ciento treinta veces, mientras que *'ănōjī* aparece sólo una vez, en el versículo *Yo* [*'ănōjī*] *extranjero y forastero soy entre vosotros* (Génesis XXIII 4). Sin embargo, todos estos números, así como todas las tablas estadísticas que se han elaborado para demostrar la diferencia entre las fuentes, no demuestran esta situación. En estas tablas se citan los pronombres como si estuvieran totalmente divorciados de su contexto, sin prestar atención a las diversas formas sintácticas y a los giros idiomáticos en los que aparecen. Por ejemplo, la expresión *'ănī* YHWH [«Yo Jehová»] aparece en

numerosas ocasiones, pero por cuanto es una frase estereotipada que nunca varía en forma, todos estos ejemplos ascienden a poco más que un solo caso. Además, cuando se considera que la palabra *'ănōjī* está compuesta de tres sílabas, y *'ănī* sólo por una (en forma pausal אָנִי *'ānī*, que tiene dos sílabas), difieren en su efecto sobre el ritmo de la oración, y es posible que esta distinción sea la causante de la elección de la primera o segunda palabra según las circunstancias. Vale la pena examinar el texto bíblico para ver si esta conjetura queda justificada o no. Con este fin, ya he investigado todos los versículos del Libro del Génesis que contienen uno de los dos pronombres, y estoy convencido de que este es realmente el caso. A continuación doy el resultado de mi estudio de manera detallada:

(a) Si el pronombre es el sujeto de una cláusula verbal, esto es, de una cláusula que contenga un verbo en pretérito [perfecto] o en el futuro [imperfecto], con independencia de si el pronombre precede al verbo o viceversa, se usa *'ănōjī,* por ejemplo: Yo [*'ănōjī*] *di mi criada a tu abrazo* (XVI 5); *y hasta yo* [*'ănōjī*] *pueda tener hijos* [literalmente, «pueda ser edificada»] *mediante ella* [XXX 3]. Esta es la regla invariable, excepto en un caso (XIV 23: *Yo* [*'ănī*] *he enriquecido a Abram*), donde la sentencia presenta un ritmo no usual, presentando un *Metheg* en la primera sílaba del verbo (*heʿĕšartī,* «he enriquecido»).

(b) Cuando el pronombre forma parte de un sujeto compuesto (otros y *yo*), y sigue al verbo, es siempre *'ănī;* por ejemplo: *hăbhō' nābhō' 'ănī we'immejā we'aḥejā* [¿Acaso vendremos yo y tu madre y tus hermanos ... ?] (XXXVII 10).

(c) Cuando el pronombre es *nominativus pendens* al principio de una oración, y el sujeto de la oración pertenece al orador, se emplea *'ănī* de manera invariable; por ejemplo: EN CUANTO A MÍ [*'ănī*], *he aquí, mi pacto es contigo* [XVII 4]; pero si el sujeto es algún otro, el pronombre es *'ănōjī*: EN CUANTO A MÍ [*'ănōjī*], *me guió Jehová en el camino* (XXIV 27).

(d) Si el pronombre no es el sujeto, sino que aparece para realzar el sufijo pronominal del verbo precedente, es invariablemente *'ănī*: *Bendíce*ME [*'ānī*] *también* (XXVII 34, 38).

(e) En las cláusulas nominales, esto es, en aquellas que no tienen verbo en pretérito [perfecto] o futuro [imperfecto], si se desea realzar el sujeto, el pronombre es *'ănōjī,* por ejemplo: *No temas, Abram, Yo* [*'ănōjī*] *soy* [este verbo es sobreentendido] *tu escudo* (XV 1); pero si la Biblia no desea realzar el sujeto, o si desea dar un mayor énfasis al objeto, el pronombre es *'ănī;* por ejemplo: *Yo* [*'ănī*] ME ACUERDO *hoy de mis faltas* (XLI 9).

Tras haber determinado que el uso de los dos pronombres depende de unas reglas idénticas para todo el Libro en todas sus secciones, sea cual fuere la fuente a la que se suelen atribuir, queda claro que las variaciones en el uso de los Nombres no se deben a ningún cambio de fuentes, sino sólo a razones lingüísticas generales.

Un ejemplo interesante lo proporcionan las palabras טֶרֶם *ṭerem* y בְּטֶרֶם *beṭerem*. Se suele decir que la fuente E emplea la expresión *beṭerem,* y que J prefiere *ṭerem,* sin la *Bēth;* por consiguiente, todos los versículos donde aparece *beṭerem* se deben adscribir a E, y todos aquellos en los que aparece *ṭerem,* a J. Pero esta perspectiva es errónea. No se trata de dos expresiones de idéntico significado que se puedan intercambiar a voluntad. *Beṭerem* significa una cosa, y *ṭerem* otra. *Ṭerem* es un adverbio que significa *no todavía;* por ejemplo: *¿Acaso* NO *sabes* TODAVÍA [*ṭerem*] *que Egipto está ya destruido?* (Éxodo 10:7); mientras que *beṭerem* es un adverbio que significa *antes,* por ejemplo: *para que yo te bendiga* ANTES [*beṭerem*] *que muera* (XXVII 4). Queda claro que como la connotación de las dos palabras es diferente, cada una se usa en conformidad con el significado que se precisa. Así, no hay cuestión aquí de diferentes fuentes, sino de una regla igualmente

aplicable a cada escritor hebreo y a cada libro hebreo. Hubiera sido bien imposible que nadie escribiese: *habh*^{e}*ṭerem tēdha* [para significar: «¿Todavía no comprendéis»] que Egipto está arruinado?»; ni tampoco nadie podría decir: «para que yo te bendiga *ṭerem ’āmūth* [para connotar: «antes que yo muera»]»

Dejadme citar una última ilustración: las variaciones en el orden de los numerales. Como sabemos, en hebreo bíblico es posible disponer los numerales compuestos de dos formas distintas: a veces las unidades preceden a las decenas, y las decenas a las centenas, y las centenas a los millares; por otra parte, a veces los millares vienen antes de las centenas, y las centenas antes de las decenas, y las decenas antes de las unidades. Por ejemplo, encontramos *cien y veinte* en orden descendente, y también *veinte y cien* en orden ascendente; aparece *cuarenta y cinco*, pero también *cinco y cuarenta.* El punto de vista predominante a este respecto es que la diferencia entre los órdenes descendente y ascendente se debe a una diferencia de fuentes: se sostiene que los documentos J, E y D casi siempre empleaban el orden descendente, mientras que P prefería como regla el orden ascendente. A primera vista, esta parece una peculiaridad sorprendente; pero sólo a primera vista. Cuando examinamos los pasajes con detenimiento, vemos que la situación es completamente diferente de lo que se cree comúnmente. Tras investigar todos los números compuestos en la Biblia, descubrí que los órdenes ascendente y descendente se usan siguiendo unas reglas concretas que se mantienen en todos los libros.

Esta es la regla principal: cuando la Biblia nos da datos técnicos o estadísticos y semejantes, prefiere frecuentemente el orden ascendente, por cuanto la tendencia a la exactitud en estos casos hace que los números menores reciban precedencia y prominencia. En cambio, cuando aparece un número en solitario en un pasaje narrativo o en un poema o en un discurso y similares, los números se disponen invariablemente, excepto en unos pocos casos con circunstancias especiales, siguiendo el orden más natural y espontáneo, es decir, el orden descendente. Esta es una regla fundamental que rige el uso de los números en hebreo. Por ejemplo, leemos en la historia de los hijos de Dios y de las hijas de los hombres: *pero sus días serán* CIENTO Y VEINTE *años* (Génesis VI 3); igualmente en el discurso de Moisés a los hijos de Israel antes de su muerte: *Este día soy de edad de* CIENTO Y VEINTE *años* (Deuteronomio XXXI 2); e igualmente se relata después: *Era Moisés de edad de* CIENTO Y VEINTE *años cuando murió* (*ibid.,* XXXIV 7); luego se registra en el Libro de los Reyes: *E Hiram había enviado al rey* CIENTO Y VEINTE *talentos de oro* (I Reyes IX 14). Pero en la lista de datos estadísticos acerca de las ofrendas de los príncipes, se dice: *todo el oro de las cucharas,* VEINTE Y CIENTO *siclos* (Números VII 86), y asimismo respecto de cada uno de los príncipes se dice: *Su ofrenda fue un plato de plata de* TREINTA Y CIENTO *siclos de peso*, ... (VII 13ss). Y también, para citar un último ejemplo, en la información estadística acerca de los principales jefes de Salomón: *Y los que Salomón había hecho jefes y vigilantes sobre las obras eran* CINCUENTA Y QUINIENTOS*, los cuales estaban sobre el pueblo que trabajaba en aquella obra* (I Reyes IX 23). Es innecesario añadir que además de esta regla principal hay otras reglas secundarias — corolarios del principio primario, por así decirlo — que sirven para explicar los casos especiales que he mencionado; pero no es mi intención entrar en esta etapa en detalles que sin duda no os interesarán excesivamente. Quien quiera estudiarlos, los encontrará en *La Questione,* donde verá como todos los casos que aparecen en la Biblia de un orden ascendente son explicables según los principios que he bosquejado. Lo que ahora nos concierne es que, por cuanto este sistema funciona en todos los libros bíblicos, tenemos razón para concluir que no tenemos aquí ninguna base para la suposición de unas fuentes divergentes.

Alguien podrá preguntar: ¿Pero cómo es posible explicar que precisamente en las secciones atribuidas a P se encuentre mayoritariamente el orden ascendente? La respuesta es sencilla: se adscriben a P, sobre la base del carácter atribuido a esta fuente, todas las tablas cronológicas y genealógicas, todos los registros estadísticos, todas las descripciones técnicas de los servicios, y similares; el resultado es que el orden numérico peculiar de casos de esta clase parecen ocurrir más a menudo en P. En los pocos pasajes narrativos atribuidos a P, como sucede en todas las demás narrativas, se sigue el orden descendente; por ejemplo: *Era Abraham de edad de* NOVENTA Y NUEVE *años cuando circuncidó la carne de su prepucio* (Génesis XVII 24).

Pero ya hemos visto suficientes ejemplos pertenecientes al vocabulario y a la estructura gramatical del lenguaje. Sólo queda que añadamos unas pocas palabras sobre la cuestión del *estilo.* A este respecto tampoco entraré en detalles, pero indicaré de forma resumida las amplias líneas de diferencia entre P y los demás documentos. Se dice generalmente que el estilo de P, en contraste con el de otras fuentes, es frío, seco y árido; es meticuloso por lo que se refiere a los detalles, y exhibe una preferencia por las frases estereotipadas, que se reiteran constantemente en una forma idéntica. La verdad es que la existencia de estas características en las secciones atribuidas a P es hasta cierto punto indiscutible; mientras que el estilo de las secciones adscritas a J, por ejemplo, o también a E, es claro y vívido, lleno de color y de vida — un estilo invariablemente marcado por un encanto peculiar. Pero no nos dejemos engañar por las apariencias. No olvidemos que a P se atribuyen precisamente aquellas secciones que por su naturaleza son necesariamente grises y áridas. ¿Cómo, por ejemplo, se podría infundir vitalidad y el encanto distintivo de una fina redacción a registros genealógicos como los del «libro de la historia de Adán» o a la lista de los descendientes de Sem? En cambio, la cantidad limitada de secciones narrativas que por regla general se asignan a P exponen la vivacidad y elegancia de dicción que caracterizan a las narraciones atribuidas a J y E. Recíprocamente, los pocos casos en que aparecen listas genealógicas atribuidas a J, encontramos la misma forma fría, insípida y esquemática de redacción peculiar de las genealogías que aparecen en las secciones atribuidas a P. En resumen: el cambio de estilo depende del cambio de tema, no de una diferencia de fuentes.

No prolongaré la discusión. Creo que habréis quedado convencidos ya de que todas las disparidades de las que he hablado hoy no apuntan a la existencia de unos documentos específicos como J, E o P, y de que se pueden explicar sencillamente por medio de unas reglas firmemente establecidas que rigen el uso del lenguaje, que resultan igualmente válidas para todos los escritores hebreos y para todos los libros hebreos.

Sigue, por ello, que la Segunda Columna tampoco ha podido resistir el examen. De lejos parecía tallada en granito; cuando nos hemos aproximado y la hemos tocado con los dedos, hemos visto que este material no era mejor que el de la Primera Columna, y que, como ella, se ha desmoronado al sentir el toque de un dedo. La Segunda Columna, también, yace en ruinas.

CONFERENCIA V
CONTRADICCIONES
Y DIVERGENCIAS DE PERSPECTIVA

Abordemos ahora la Tercera Columna, es decir, las diferencias en el contenido de los textos; en otras palabras, las contradicciones y divergencias entre una y otra sección. Ayer considerábamos las variaciones de forma, las disparidades externas; hoy nos dedicaremos a las incongruencias internas.

Los proponentes de la teoría dominante han llamado la atención a muchas incongruencias de esta clase: concepciones discrepantes en la esfera de la religión y de la ética; perspectivas dispares respecto a modos de adoración o a problemas nacionales y políticos; indicaciones de costumbres variantes en la vida de la comunidad, y también contradicciones explícitas entre dos pasajes en conflicto. Es innecesario añadir que dan gran importancia a estas diferencias como evidencia corroborativa de su teoría y como medio adicional para determinar las fuentes de los textos. De modo que esta es una de las importantes columnas sobre las que descansa la estructura de la hipótesis documentaria. Nos corresponde ahora explorar esta columna y poner a prueba su estabilidad.

La tarea no es fácil. Los materiales que componen la columna que ahora abordamos son tan diferentes entre sí, y son tantos, que desde luego no podremos tratar hoy acerca de todos ellos. Por ello, hoy también me contentaré con citar unos pocos ejemplos extractados de *La Questione;* quien quiera seguir adelante en el estudio de este tema encontrará en dicho volumen todo el material completo.

Una de las más importantes — quizá *la* más importante — de las categorías de disparidades internas entre las fuentes, señalada por los expertos mencionados, se refiere al concepto acerca de la Deidad y Su relación con la humanidad. Este punto merece que lo abordemos en primer lugar.

Estas disimilitudes, que son particularmente pronunciadas en el Libro de Génesis, pueden resumirse así:

El documento J considera a YHWH como el Dios nacional de los hijos de Israel, y, de pasada, como el Dios del mundo. Lo concibe como el Creador del cielo y de la tierra, Señor de todos los pueblos, Guía y Juez de la humanidad, que juzga a los hombres con justicia según sus obras, y que guarda de manera particular a todos aquellos que le reconocen y le sirven con fidelidad. Esta fuente no nos presenta a YHWH como un Ser abstracto, completamente apartado del universo material, sino que lo inviste de personalidad, le atribuye sentimientos análogos a los humanos, y describe Sus relaciones directas con los hijos de los hombres — especialmente con Sus seguidores fieles — Su aceptación de las oraciones de ellos, y en particular cómo Él se revela a ellos en formas más o menos corpóreas, incluso a plena luz del día, y a veces mediante Sus ángeles.

Muy diferente es la perspectiva de la fuente E. En estas secciones halla expresión un concepto teológico más exaltado, y en ellas la distancia entre el hombre y Dios es mayor. Las teofanías en E no están marcadas por una tendencia tan grande hacia la corporeidad; más aún, esta fuente no hace ninguna mención, hasta los tiempos de Moisés, de que Dios se hubiese revelado a plena luz del día; e incluso de noche, según este documento, Dios se manifiesta a los hombres sólo en visiones y sueños. Cuando los

hombres están despiertos, Dios no se revela en Persona sino por medio de ángeles. Incluso éstos no se aparecen al hombre sobre la tierra, sino que le hablan desde el cielo.

En cuanto a P, la disparidad entre este documento y J es todavía mayor. P se eleva a un concepto completamente trascendente. Las criaturas están separadas del Dios Infinito por una profunda sima que no se puede salvar por ningún puente material; sólo puede sobrevolarse en un salto espiritual. En esta fuente se encuentran alusiones corpóreas sólo en aquellas raras ocasiones en que son necesarias para explicar conceptos divinos en términos humanos. En P Dios no se revela en forma corpórea, ni en sueños y visiones, o ni tan siquiera por medio de ángeles. P sencillamente afirma que Dios habló con una cierta persona; esto es todo. Si en alguna ocasión P añade también que Dios se manifestó a algún ser humano, o que después de hablar regresó al cielo, no lo hace más allá de los límites de estas expresiones generales, ni se aventura, en ninguna manera, a darnos una descripción de la teofanía.

Así es como se suelen describir las diferencias entre los tres documentos J, E y P, respecto de la concepción del Ser Divino y de la manera en que Él se revela a los seres humanos. Lo cierto es que es indiscutible que existen disparidades entre ciertas secciones acerca de la concepción de la Deidad (más adelante trataré acerca de la manera de las manifestaciones divinas). Es posible que estas divergencias indiquen los diferentes tipos de tradición que han sido absorbidos en las diversas secciones; pero no demuestran la existencia de documentos como J, E y P, y no contienen nada que no pudiera encontrarse en un libro homogéneo. El hecho de que en las secciones que se atribuyen a J, donde aparece el nombre YHWH, Dios aparece en un aspecto más personal y está dotado de los atributos especiales acabados de mencionar, mientras que en las secciones asignadas a E y P, que emplean el nombre *'Elōhīm,* aparece un concepto más abstracto, se puede explicar perfectamente sobre la base de las reglas que rigen el uso de los dos Nombres Divinos que hemos establecido en las conferencias anteriores. La disparidad entre las secciones atribuidas a E y las atribuidas a P puede también explicarse perfectamente cuando recordamos que a E se atribuyen generalmente las secciones narrativas con su colorido tan vívido, y a P mayormente los pasajes más doctrinales.

Si alguien repusiera: «Pero incluso así, el hecho de que en las diversas secciones se reflejan unos conceptos diferentes de Dios no puede sino suscitar dudas en nuestras mentes», dejadme entonces ilustrar mi argumento con una historia. Imaginemos que un cierto autor escribe una biografía de su padre, que había sido un destacado sabio, un académico. Supondremos que en este libro el escritor nos da una descripción polifacética de su padre, y que así describe su vida privada en el hogar, sus relaciones con sus estudiantes en la universidad, y su investigación científica. Supondremos también que el escritor no dedica una sección especial a cada uno de estos aspectos, sino que dispone su material en orden cronológico, y que entremezcla de tal modo los pasajes que pertenecen a los tres temas que cada parte del libro contiene algo relacionado con cada uno de ellos. Supongamos también que los alumnos y admiradores de este erudito y su círculo académico solían llamarle sencillamente «el profesor»; sabían bien, claro, que había muchos profesores en el mundo, pero para ellos era «el profesor» — con el artículo definido. Sin duda alguna, cuando el autor procede a escribir su obra, en los pasajes que describen la vida de su padre dentro del círculo familiar se referirá a él como «Padre». Por ejemplo, escribe, «Entonces mi padre dijo tal cosa a mi madre»; o «en aquel día mi padre llegó a casa abatido, pero sus hijos, que acudieron corriendo y riendo a recibirle, lo llenaron de alegría». Por otra parte, en las secciones que le presenten en el círculo de sus estudiantes en la universidad, usa la designación por la que era generalmente conocido en aquel círculo, es decir, «el

profesor», y de manera parecida en aquellas secciones que se refieran a sus trabajos científicos, a sus investigaciones, invenciones y descubrimientos. Imaginémonos ahora nosotros que siglos o milenios después llega un académico y emprende determinar la autoría del libro. Si adopta los métodos de la hipótesis documentaria, este académico dirá: Como observo que el protagonista de la obra es designado en lugares como «Padre» y en otros como «el profesor», sigue de ahí que tenemos fragmentos tomados de diferentes escritores, y la disimilitud entre las secciones narrativa y científica corrobora este extremo. Sobre esta base, dividiré el texto del volumen entre tres tipos, cada uno de los cuales deriva de una fuente separada: todos los pasajes que usan el nombre «Padre» emanan de una fuente; aquellos en los que el apelativo usual es «el profesor» y su contenido tiene un carácter narrativo están tomados de la fuente dos; y los que también designan a su protagonista como «el profesor» pero que tienen un contenido científico pertenecen a una tercera fuente. Luego añadirá: Los tres autores, como vemos, describen a su protagonista de forma diferente. Según el primer escritor, era un hombre sencillo, completamente dedicado a su esposa y a sus hijos, y a quien siempre se le encontraba en el círculo de su familia y siempre dedicado al bienestar de la misma; según el segundo autor, estaba completamente dedicado a la enseñanza e instrucción de sus estudiantes en las tareas científicas, y siempre aparece ante sus estudiantes de una manera que siempre les recuerda la distancia entre él mismo y ellos; la tercera fuente le presenta como un hombre que no tiene ningún contacto directo con la vida social y familiar, que siempre está encerrado en su laboratorio, entre sus libros e instrumentos, y que no tiene otro interés que la investigación científica. A pesar del análisis realizado por este erudito, sabemos que está en un error, porque según nuestra premisa sólo hubo un autor, y toda su obra es una redacción homogénea. Y el libro no presenta a tres personas distintas, sino tres distintos aspectos de un individuo, aspectos que pueden encontrarse unidos en una sola personalidad porque no son mutuamente excluyentes.

Esta situación es la que tenemos en la Torá. Acude a enseñarnos las diversas facetas de la Persona Divina, que es a la vez el Dios de Israel y de los Gentiles; el Dios Altísimo, que trasciende a la naturaleza y que sin embargo está cerca del corazón del hombre y cuida de él como un padre cuida de su hijo; que está inmensamente alejado de toda corporeidad pero que se revela a Sus elegidos y les capacita para oír Su voz. Estos diversos aspectos no aparecen incongruentes a la conciencia del hombre de fe, que es íntegro de corazón para con su Dios, y que está convencido de que no es Dios quien cambia, sino Sus acciones, o bien que la perspectiva desde la que el hombre le contempla es la que cambia. Esta cuestión puede que no sea tan sencilla para el pensador que quiere fundamentar su fe en un fundamento filosófico; pero la Torá no es un tratado filosófico; su único propósito es hablar al corazón del hombre, y engendrar en él la fe.

Si hay alguien aquí que todavía abrigue dudas acerca de este tema y que encuentre difícil imaginar que en una obra unitaria pudieran quedar reflejados conjuntamente conceptos divergentes acerca de Dios como los mencionados, les daré un ejemplo tomado de fuera de la literatura bíblica. En la *Divina Comedia* de Dante Alighieri, cerca de los pasajes más exaltados y llenos de colorido, llenos de maravillosas historias que apuntan en todo momento a la intervención directa de la Deidad en los asuntos humanos, aparecen pasajes doctrinales, correspondientes en su carácter y concepción de Dios con las secciones atribuidas a la fuente P, así como los primeramente mencionados pueden compararse con las secciones asignadas a J y E. sin embargo, Dante era un solo autor, y su *Divina Comedia* es una obra unitaria.

Todo lo que he dicho hasta ahora trata sólo de una porción determinada del agregado de diferencias en el concepto de la Deidad a las que he llamado vuestra atención al exponer la tesis de la teoría documentaria. Hay todavía otras divergencias relacionadas con la manera en la que se experimenta la teofanía. A este respecto podemos hacer esta pregunta: ¿Se ajusta la perspectiva de los Altos Críticos con lo que encontramos en el texto de la Biblia? Entremos ahora en este asunto.

Como he dicho, se mantiene comúnmente que hay tres clases de teofanías. Cada una es característica de una de las fuentes: si Dios se revela en forma corpórea, el pasaje pertenece a J; si en sueños y visiones nocturnas, a E; si de forma exclusivamente oral, a P.

Consideremos las manifestaciones divinas en sueño o visión. Antes de la época de Moisés hubo siete casos de este tipo. El primero se dio cuando se concertó el Pacto de los Pedazos (Génesis XV). ¿Y qué se nos dice allí? Lo que sigue:

Después de estas cosas vino la palabra de Jehová a Abram en visión, diciendo, etcétera. «La palabra de Jehová [YHWH]»: por cuanto aquí aparece el nombre YHWH, este versículo contradice frontalmente el punto de vista de que las visiones son peculiares de la fuente E, que usa *'Elōhīm.* Para librarse de esta perplejidad, los críticos eliminan la palabra *visión* basándose en la misma teoría que tiene que ser demostrada. Gunkel, por ejemplo, justifica la enmienda textual sobre la base de que «las teofanías en sueños o visiones son características de E». Este es un ejemplo de la clase de argumento en círculo vicioso que os describí ayer.

La segunda ocasión: La manifestación divina a Isaac. Se dice (Génesis XXVI 24): *Y se le apareció Jehová* [YHWH] *aquella noche*. Una vez más tenemos el Tetragrámaton, que de nuevo entra en conflicto con la teoría que estamos examinando. En este caso se omite el versículo entero para deshacerse de la dificultad. Así se repite el error de la crítica.

La tercera ocasión: la teofanía concedida a Jacob en su famoso sueño, cuando vio una escalera apoyada sobre la tierra, y con su extremo que tocaba el cielo. En este pasaje también aparece YHWH: *Y he aquí, Jehová* [YHWH] *estaba en lo alto de ella, el cual dijo: Yo soy Jehová* [YHWH], etcétera. (Génesis XXVIII 13); y también en esta ocasión el remedio está inmediatamente disponible; la sección es objeto de un desmembramiento total, y las piezas resultantes se reforman para dar dos relatos paralelos, uno que contiene el sueño, y el otro la manifestación de YHWH en forma corpórea. La primera narración se asigna a E, y la segunda a J.

Si no manipulamos los textos para forzarlos a decir lo que deseamos, y si basamos nuestro juicio sobre lo que está realmente registrado en la Biblia y no en lo que escribimos nosotros mismos, o lo que dejamos después de borrar y diseccionar con vistas a forzar a los pasajes a amoldarse a nuestras ideas preconcebidas, tenemos que llegar a la conclusión que entre estos siete ejemplos hay tres en conflicto abierto con la opinión dominante.

¿Y los otros cuatro? En dos de ellos se nos habla de los sueños de Abimelec, rey de Gerar, y de Labán el arameo: *Pero Dios* [*'Elōhīm*] *vino a Abimelec en sueños de noche, y le dijo,* etcétera. (Génesis XX 3); y así también: *Y vino Dios* [*'Elōhīm*] *a Labán arameo en sueños aquella noche, y le dijo,* etcétera. (Génesis XXXI 24). Aquí, como ya expliqué hace dos días, era necesario usar el nombre *'Elōhīm,* porque Abimelec y Labán eran extranjeros y no conocían a YHWH. Así, nuestros textos no proporcionan evidencia de una fuente específica que use el nombre *'Elōhīm* en lugar del Tetragrámaton, porque cada autor hebreo hubiera escrito *'Elōhīm* en estas circunstancias.

Así, de los siete casos sólo quedan dos. Incluso si no se pudiera presentar ninguna objeción contra ellos, estos dos ejemplos no podrían demostrar nada contra los tres primeros, que están vinculados con el nombre YHWH. Pero tampoco estos últimos están

libres de dificultades. Una de las teofanías aparece en Génesis XXI 10–11: *Y sucedió que al tiempo que las ovejas estaban en celo, alcé yo mis ojos y vi en sueños, y he aquí los machos que cubrían a las hembras eran listados, pintados y abigarrados. Y me dijo el ángel de* Dios [’*Elōhīm*] *en sueños: Jacob. Y yo dije: Heme aquí,* etcétera. Una vez más, aquí se usa el nombre ’*Elōhīm* por una razón relacionada con el contenido de la historia. No era apropiado que YHWH mismo apareciese a Jacob para el propósito de desvelarle una cosa de esta naturaleza. Un ángel era suficiente; e incluso el ángel es designado por la Escritura «un ángel de ’*Elōhīm*» y no «un ángel de YHWH», a fin de evitar asociar en ninguna manera el sacratísimo Nombre con un tema así.

La última teofanía es aquella que le fue concedida a Jacob cuando estaba a punto de descender a Egipto: *Y habló* DIOS [’*Elōhīm*] *a Israel en visiones de noche, y dijo: Jacob, Jacob. Y él respondió: Heme aquí.* (Génesis XLVI 2). También en este caso hay una razón especial para el uso de ’*Elōhīm.* No sólo en este pasaje, sino en todas las secciones que se refieren a Egipto —las que relatan la historia de José y de sus hermanos, o que describen cómo Jacob y sus hijos dejaron Canaán, y cómo los hijos de Israel se asentaron en Egipto y fueron allí reducidos a la esclavitud— el Tetragrámaton nunca se menciona en ninguna declaración, hasta que el mismo YHWH se apareció a Moisés en el Monte Horeb (Éxodo III). No sólo cuando el que habla es un egipcio, o es considerado como tal, o cuando las palabras se dirigen a un egipcio, sino incluso en los soliloquios de José, o cuando habla a sus hermanos y a su padre después de darse a conocer a ellos, o cuando Jacob se dirige a José o a sus hijos, el Nombre que se usa es siempre ’*Elōhīm.* Después que el Tetragrámaton ha sido mencionado en diversas ocasiones en la historia de Potifar (Génesis 39:3), en la narración objetiva de la Torá pero no en ninguna declaración de los que intervienen (incluso allí José se refiere a ’*Elōhīm*), el nombre YHWH no vuelve a aparecer en ningunas de las secciones finales del Libro de Génesis, ni en el comienzo del Libro de Éxodo, ni siquiera en las declaraciones impersonales del Pentateuco, excepto sólo una vez, en las Bendiciones de Jacob (XLIX 18), que es un poema y que por consiguiente cae bajo la regla que rige a la poesía hebrea, como expliqué en mi conferencia hace dos días. El Tetragrámaton, por así decirlo, queda olvidado, y sólo se usa ’*Elōhīm* a través de estas secciones, como si la Torá quisiera crear la impresión de que cuando nuestros antepasados vivieron en un país extraño, lejos de la tierra que YHWH había escogido para su heredad, su conocimiento de YHWH estaba muy decaído. Sabían de la existencia de Dios en una manera general, pero el conocimiento claro y completo de YHWH lo perdieron, hasta que YHWH se reveló en toda Su gloria a Moisés. Por esta razón la Escritura nos dice que cuando Jacob contempló la teofanía, fue ’*Elōhīm* quien se reveló a Él y le dijo: «*Yo descenderé contigo a Egipto*» (Génesis XLVI 4). Al descender a Egipto, los hijos de Israel tomaron consigo el conocimiento de ’*Elōhīm,* pero no el pleno conocimiento de YHWH. Era esencial que surgiera un hombre como Moisés para que el conocimiento de ’*Elōhīm* se transformase de nuevo en el conocimiento de YHWH. Esto es lo que significa la Biblia cuando declara: *Habló todavía ’Elōhīm a Moisés, y le dijo: Yo soy* YHWH (Éxodo VI 2). Así, vemos que había una razón concreta para el uso de ’*Elōhīm* incluso en el relato de la visión de Jacob en Beerseba, y que no representa el uso establecido de ninguna fuente determinada.

Por consiguiente, toda la concepción de que las visiones y los sueños son la característica particular, por así decirlo, de la fuente E, no es nada más que un producto de la imaginación. Un estudio detallado de los pasajes que pertenecen a las otras teofanías nos llevaría, sin dificultad alguna, a la conclusión de que los habituales asertos acerca de los rasgos teofánicos peculiares de J y P son asimismo imaginarios. Pero no quiero prolongar este análisis, para no ocupar demasiado del tiempo con un tema, y

pasaré ahora a otra cuestión. En todo caso, he dicho lo suficiente para demostrar la debilidad del actual punto de vista acerca de las pretendidas diferencias, y para satisfacernos de que todo lo que se dice acerca del peso de estas divergencias carece de fundamento.

Es habitual señalar las diferencias entre las fuentes en otro ámbito muy importante, el de la *ética*. A grandes rasgos, el punto de vista dominante es como sigue:

Aunque las fuentes J y E tratan de presentarnos los Patriarcas como figuras ideales, y nos dan maravillosos ejemplos de su elevada moralidad, como la fe de Abraham y la justicia de José, sin embargo no se privan de incluir también algunos episodios que son éticamente objetables, como, por ejemplo, la historia de cómo Jacob obtuvo la bendición de su anciano padre mediante engaño. Esto demuestra que la norma moral de J y E era defectuosa, mientras que el criterio ético de P era vigilante y sensible, y operaba en un plano elevado e irreprochable.

Si queremos poner a prueba la validez de este punto de vista y determinar si las normas morales de ciertas secciones difieren respecto de las de otras, será aconsejable considerar, ante todo, la sección que ha resultado blanco en particular de las críticas, esto es, el incidente en que, por consejo de su madre, Jacob llevó el guisado de venado a su padre con engaños (Génesis XXVII). Desde luego, Jacob y Rebeca cometieron un gran pecado; acerca de esto no cabe duda. Pero ésta no es la cuestión. La cuestión es cómo la Torá considera este acto, y qué actitud adopta hacia el mismo; esto es lo que determinará el nivel moral de la narración. Busquemos la respuesta en el texto bíblico. Se debería decir, a modo de prefacio, que es un principio fundamental de la Escritura, en narraciones de esta naturaleza, no expresar su juicio de forma explícita y subjetiva, sino relatar la historia de una manera objetiva, y dejar al lector que aprenda la «moral» a partir de la manera en que se van desarrollando los acontecimientos en conformidad con la voluntad del Juez del universo. Sin duda alguna, una lección que se enseña por implicación puede ejercer una mayor influencia que una lección declarada de forma explícita. Ahora bien, ¿qué sucedió a Jacob después de engañar a su padre y de haber obtenido mediante engaño la bendición destinada a su hermano Esaú? No sólo se vio obligado a irse al exilio, que es en sí mismo un castigo por el pecado que había cometido, sino que Dios también le impuso una retribución medida por medida. Jacob había aprovechado la oscuridad en que habían quedado sumidos los ciegos ojos de su padre para presentarse en lugar de su hermano — ¡y, he aquí! —, después de haber trabajado en duro servicio durante siete años y de esperar que Labán le diera la amada de su corazón, Labán se aprovechó de las tinieblas de la noche para engañarlo dándole la otra hermana en la cámara nupcial en lugar de la deseada. Una *hermana* en lugar de *otra:* exactamente como él había entrado en la tienda de Isaac en lugar de *su hermano.* El castigo es evidente, y no hay duda alguna acerca del veredicto que la Torá pronuncia sobre Jacob. Incluso la fraseología usada en la réplica de Labán ante la queja de Jacob a la mañana siguiente: NO SE HACE ASÍ *en nuestro lugar, que se dé* LA MENOR ANTES DE LA MAYOR (Génesis xxix 26), está calculada para hacer recordar a Jacob —y al lector— la amarga memoria de lo que había sucedido a su padre cuando se presentó el hermano menor en lugar del primogénito, ¡porque no se hace así!

¿Y qué acerca de Rebeca? También ella fue castigada con una poética justicia. Ella le había dicho a su hijo Jacob, cuando la aconsejó para que usurpase la bendición: AHORA, PUES, HIJO MÍO, OBEDECE A MI VOZ *en lo que te mando* (XXVII 8). Su retribución fue que se vio obligada a despedir a su amado hijo lejos, a apremiarle a que dejase el país, y a decírselo con estas mismas palabras: AHORA PUES, HIJO MÍO, OBEDECE A MI VOZ (*ibid., v.* 43). La alusión es evidente. Mediante el paralelismo de la fraseología, la Torá realza el vínculo entre los dos episodios. La historia, así, no sólo queda exenta de toda tacha

moral, sino que, al contrario, inculca una sublime lección moral: la Escritura nos enseña que cualquiera que actúe de tal manera está destinado a recibir su castigo, una severa retribución que se corresponde con su crimen, sea el pecador quien sea —trátese incluso de Jacob, incluso de Rebeca.

Habría sido también provechoso examinar las otras narraciones de esta clase; por ejemplo, la historia de Abram y Sarai en Egipto (Génesis XII 10–20) y los relatos paralelos (Génesis XX; XXVI 7–11); el episodio de la venta de la primogenitura por Esaú a Jacob (Génesis XXV 29–34); la historia de Jacob y Labán (especialmente XXX 25–43), y similares. Pero el tiempo apremia, y debo ser breve. Quienquiera que consulte mi libro *La Questione* encontrará en el mismo todo el material completo. Pero el ejemplo que he citado es suficiente para demostrar que si no nos contentamos con echar un vistazo rápido y superficial al tema, quedaremos finalmente convencidos de que las imaginarias disparidades desaparecen del todo cuando escudriñamos los textos bíblicos con discernimiento.

A pesar de la falta de tiempo, hay una cuestión que merece nuestra atención por un momento, incluso en esta fase de la conferencia. Puedo comprender perfectamente lo que algunos podríais ahora aducir: Sobre la base de lo que hemos aprendido hoy, explícita o implícitamente, estamos dispuestos a aceptar que no hay razón para encontrar defectos en las normas éticas de las narraciones de J y E, y que, al contrario, el lector atento puede derivar unas nobles instrucciones éticas de las mismas; pero, ¿por qué no hay un sólo pasaje en P que exija un detenido examen para poder aprender su lección moral? Si J y E relatan que los patriarcas pecaron y que fueron condignamente castigados, ¿por qué P guarda un silencio tan total acerca de sus transgresiones? ¿Acaso no hay diferencia entre uno que peca y recibe castigo y uno que no peca en absoluto? ¿No es ésta una divergencia que establece una distinción entre las fuentes? La respuesta es simple y clara. No hay una sola sección que contenga narrativas asignadas a los patriarcas que sea asignada a P, excepto la historia de la Cueva de Macpela y la sección de la Circuncisión. A esta fuente se atribuyen informes áridos y fragmentarios, datos genealógicos y cronológicos, y poca cosa más. Como en general apenas si se asignan ningunas narraciones a este documento, es imposible encontrar en el mismo, aparte de los dos ejemplos aislados que se mencionan, historias de ninguna clase. Así como hay carencia de narraciones del tipo mencionado, también están ausentes las narraciones didácticas como las que ilustran la fe de Abraham y la virtud de José.

Pasemos ahora a otra cuestión: las diferencias en las costumbres familiares y comunitarias. También en este caso tomaremos uno de los ejemplos más típicos, uno que se considera también como entre los más concluyentes. Se suele decir —y cada académico repite las aserciones de sus predecesores sin pensar en investigar este asunto en absoluto— que en la fuente P es el padre quien impone el nombre al recién nacido, mientras que en J y E es la madre quien da el nombre; esto indica que los documentos emanaron de diferentes medios donde prevalecían diferentes costumbres. P se originó en un lugar y época que daba al padre el derecho de dar el nombre, mientras que las otras fuentes fueron escritas en un lugar y en un tiempo que otorgaban este privilegio a la madre.

Cuando examinamos las secciones adscritas a J y a E, vemos inmediatamente que *en la mayoría de los casos*, desde luego, el nombre lo impone la madre; sin embargo, hay una considerable cantidad de excepciones a esta regla — catorce excepciones frente a diecinueve o veinte ejemplos que se ajustan a la regla. La cantidad de excepciones es por sí misma suficiente para generar dudas; y si recordamos que todos los casos relacionados con los hijos de Jacob constituyen, en último análisis, sólo un caso, porque todos se encuentran en una sola sección, la mayoría dominante se decanta del otro lado.

En cuanto a los casos asignados a P, es decir, los casos donde el padre del hijo impone el nombre, su total no pasa de cuatro; e, incluso si estuviesen exentos de toda objeción, sería difícil asignar una gran importancia a una regla erigida sobre una cantidad tan pequeña de pasajes. Pero lo cierto es que hay objeciones —y en gran medida. Dos de estos cuatro casos han sido asignados a P precisamente debido a que en ellos el padre da el nombre al niño — es decir, precisamente sobre la base de aquello que se debería demostrar sobre estos pasajes, y por ello, innecesario es decirlo, no se demuestra nada. En el tercer caso, es dudoso si es realmente el padre quien impone el nombre al niño, y por ello este caso tampoco proporciona prueba. Así sólo queda un ejemplo, que numéricamente carece de relevancia. Por tanto, no hay diferencia de fuentes aquí, ni variación de costumbre. La significación de la divergencia tiene que buscarse en otras razones.

Si estudiamos los pasajes con cuidado, encontraremos la razón; es clara y evidente. Cuando la Torá nos informa del nombre dado a algún niño al nacer, generalmente presenta, como sabemos, una explicación etimológica que alude a alguna circunstancia que precedió o que acompañó al nacimiento. Ahora bien, siempre que este factor al que debe su origen el nombre está vinculado con el padre, entonces la imposición del nombre se atribuye al padre, y cuando está relacionado con la madre, entonces se dice que es ella quien nombra al niño. Esta regla es simple y lógica, y es válida en cada caso, sin excepciones. Cuando la circunstancia pertenece al hijo mismo, o no se ofrece ninguna explicación etimológica (lo que sucede en raras ocasiones), entonces, naturalmente, la regla no es de aplicación; en uno de estos casos la imposición del nombre se atribuye al padre, en otro a la madre, y en el resto se menciona de forma indistinta, «uno nombrado» o «le llamaron».

Pero quizá alguien argumentará que lo que las diversas disparidades no pueden demostrar, podría quizá ser demostrado por los pasajes en abierto conflicto. Realicemos pues este ensayo; examinemos el texto.

La más grave discrepancia en todo el Libro del Génesis es la diferencia entre las dos listas de los nombres de las tres esposas de Esaú. En la sección que trata acerca de la «historia» de Isaac (Génesis xxvi 34, xxviii 9) se afirma que Esaú tomó como esposa a Judit hija de Beeri heteo, a Basemat hija de Elón heteo, y a Mahalat, hija de Ismael, hijo de Abraham; mientras que según la «historia de Esaú» (*ibid.* xxxvi 2–3), sus esposas fueron: Ada hija de Elón heteo, y Aholibama hija de Aná, hija de Zibeón heveo, y Basemat, hija de Ismael. Esta es una incongruencia explícita que no puede conciliarse en modo alguno; todos los esfuerzos de los armonizadores para lograrlo han fracasado.[5] Hay muchos otros pasajes en Génesis que se contradicen, o que parecen contradecirse, pero la mayoría de ellos forman parte de las narraciones duplicadas, que constituyen un tema especial de estudio, y acerca del que me propongo hablar mañana. Por lo que hace a la minoría de estos textos en conflicto, que contienen discrepancias entre datos aislados (como los nombres de las esposas de Esaú), no es necesario detallarlos aquí,

[5] Esta afirmación debe matizarse. Cassuto posiblemente no había explorado plenamente esta cuestión. Por ejemplo: «Hay críticos que creen que Esaú tuvo seis mujeres; otros, que cinco; otros, tres. Se puede observar que *todas* las mujeres en la segunda lista tienen nombres diferentes de las correspondientes en la primera. Hengstenberg,[63] Keil y Lange explican esto mediante el hecho de que en su casamiento las mujeres recibían nuevos nombres. En base de esta hipótesis, Basemat, la hija de Ismael, es la misma que Mahalat; Ada, la hija de Elón heteo, es la misma que Basemat; y Aholibama, la hija de Aná y nieta de Zibeón heveo, es la misma que Judit,[64] hija de Beeri heteo. Aná es también llamado "Beeri" (hombre de los manantiales") por el hecho de haber descubierto ciertos "manantiales termales" en el desierto.[65] En cuanto a su nacionalidad, ya se ha mencionado en un apartado anterior». John W. Haley, Santiago Escuain. *Diccionario de Dificultades y Aparentes Contradicciones Bíblicas* (CLIE, Terrassa 1988), p. 415. —*N. del T.*

por cuanto mis observaciones acerca del caso presente son igualmente válidas para disparidades de esta clase.

A primera vista, parece que la hipótesis documentaria nos permite explicar estas incongruencias sin la menor dificultad: uno de los pasajes discrepantes emana de una fuente, y el otro de otra fuente. Pero en realidad esta explicación no explica nada; porque al exculpar al autor de la responsabilidad de la contradicción y darle la culpa al redactor final no ganamos anda. Sencillamente hemos trasladado el problema de un lugar a otro sin resolverlo. Un redactor que realice su trabajo con solicitud está obligado no menos que el autor a evitar incongruencias, y quizá todavía más. Tampoco es factible mantener que el redactor era consciente de la disparidad, pero que no se atrevió a manipular las fuentes, porque en otras ocasiones se nos dice repetidamente que borró u omitió o alteró o añadió exactamente según era su propósito. Además, es inconcebible que precisamente en el caso de las esposas de Esaú el redactor final adoptase una actitud de un meticuloso respeto por la fuente, por cuanto según el punto de vista generalmente aceptado con respecto a la distribución de las fuentes, tanto la lista de las esposas de Esaú que aparece en la sección de la «historia» de Isaac como toda la «historia» de Esaú se atribuyen a P; de modo que los altos críticos se ven obligados a suponer que el redactor suprimió de la historia de Esaú lo que encontró en P y puso en su lugar datos procedentes de otra fuente. En tal caso, el redactor introdujo deliberadamente esta incongruencia en su recopilación. ¿Cuál habría sido su objeto en tal caso? Así, la cuestión vuelve a su punto de partida. El problema de las contradicciones no se puede resolver mediante la hipótesis documentaria.

¿Podemos encontrar una solución sin la ayuda de esta hipótesis? Creo que sí. Parece que existían entre los israelitas, por lo que hace a los nombres de las esposas de Esaú, y asimismo con referencia a los otros temas que también recurren en versiones contradictorias, dos tradiciones divergentes; pero la Torá no quiso rechazar una en favor de la otra, y por ello encontró lugar para ambas en su texto, dejando al lector la elección de una de las versiones, o encontrar una manera de conciliarlas como mejor le pareciese. En la literatura talmúdica, estos ejemplos son numerosos.

Así vemos que lo que las discrepancias — que hemos mencionado primero — no pudieron demostrar, las incongruencias tampoco pueden hacerlo.

En conclusión: hemos examinado la Tercera Columna en sus partes más vitales, y hemos constatado que su material no es más sólido que el de las dos primeras columnas. La tercera columna tampoco ha resistido el examen.

CONFERENCIA VI

DUPLICACIONES Y REPETICIONES

La cuarta columna se fundamenta en la existencia de duplicaciones y repeticiones. Cualquiera que lea el Libro del Génesis no podrá dejar de observar que hay muchas historias que se dan dos veces, y algunas incluso tres. Con un estudio más detenido verá también que las duplicaciones y triplicaciones son de dos clases. A veces las secciones paralelas pertenecen —o se considera que pertenecen— completamente a un tema, que se describe en cada una de ellas de una manera diferente y con variaciones de detalles. Una de estas historias, por ejemplo (en el caso clásico que se cita constantemente), es el de la primera sección del Libro del Génesis —la historia de la creación del mundo— y el comienzo de la segunda sección —acerca del Huerto de Edén— que se considera también como una segunda narración de la historia de la Creación. Estos ejemplos pueden designarse como «Duplicaciones». En otras ocasiones, las secciones paralelas tratan de acontecimientos que no tienen relación entre sí, pero que son tan similares en sus temas principales que se puede conjeturar que son simplemente desarrollos divergentes de una sola narración. Pasajes de este tipo, en los que la Biblia revierte a temas dados en diferentes ocasiones, se pueden designar como «Repeticiones». El caso clásico de repetición —es generalmente el primero en citarse— es el de las narraciones que describen las experiencias de las Matriarcas en los palacios de reyes extranjeros: Sara en Egipto (Génesis xii 10–20); Sara, otra vez, en Gerar (Génesis xx); Rebeca, también en Gerar (Génesis xxvi 7–11). La existencia de duplicaciones y de repeticiones se considera como una de las pruebas más concluyentes de la teoría documentaria imperante. Se mantiene que demuestran claramente que el redactor tenía ante él diferentes fuentes que contaban la misma historia de diferentes maneras, o que presentaban diferentes versiones de una antigua tradición; de esta manera, él extrajo de cada una de ellas lo que encontró disponible, e incorporó todo el material en su recopilación sin preocuparse de que, al hacerlo así, estuviese repitiendo un tema dos o tres veces, o estuviese recapitulando un solo acontecimiento en dos o tres formas contradictorias.

Esta es la opinión dominante. Ahora tenemos que poner a prueba su validez. Según mi práctica en las anteriores conferencias, no os entretendré con observaciones de una naturaleza general, porque no son de gran ayuda para clarificar el tema, porque cada generalización puede ser contrarrestada con una generalización contraria. De mayor importancia es la investigación concreta del texto. Por ello, no mencionaré las objeciones generales suscitadas en contra de la interpretación ya mencionada de la existencia de secciones paralelas, ni trataré de las observaciones realizadas a este respecto por otros expertos. No dedicaré tiempo a esto, sino que emprenderé directamente el examen de los pasajes.

Como deseo mantener mis observaciones dentro de los límites de una sola conferencia, hoy también me tendré que contentar sólo con ejemplos. Me parece que lo mejor será seleccionar precisamente aquellos casos clásicos que he mencionado, es decir, la duplicación de la historia de la Creación y la repetición de los incidentes que acaecieron a las Matriarcas. Aunque incluso en relación con dichos ejemplos no podremos, por limitaciones de tiempo, decir todo lo que se pudiera acerca de esta

cuestión, espero sin embargo que lograremos dilucidar la esencia del problema de manera adecuada.

Comencemos con la historia de la Creación. La primera sección de la Torá, desde *En el principio creó Dios* (Génesis I 1) hasta *que Él había creativamente hecho* (II 3), describe, como ya sabemos, la creación de todo el universo en todas sus partes en seis días, y el carácter exaltado del séptimo día, en el que Dios se abstuvo de Su obra y se complació en el mundo que había hecho. Esto va seguido de la historia del Huerto de Edén, que de nuevo nos cuenta, en la primera sección, acerca de la creación de Adán y de su esposa, y que los modernos académicos consideran como otro relato de la Creación, una especie de segunda cosmogonía que difiere de la primera. El primer relato, que usa el nombre אֱלֹהִים *'Elōhīm,* se adscribe a P, y el segundo, que emplea ה' אֱלֹהִים YHWH *'Elōhīm,* se asigna a J. Acerca de esto hay una total unanimidad. Los críticos difieren sólo respecto de la redacción interna de cada una de las dos secciones; pero no entraremos en esta disputa ahora, porque no atañe a nuestro tema.

Está claro que estas dos secciones difieren considerablemente en cuanto a su carácter. De esto no puede caber duda alguna. La divergencia es obvia si abordamos el texto sin ningún prejuicio. En la primera sección se nos concede una sublime visión de la totalidad de la creación, presentada con un gran poder sintético, que unifica en un orden claro y comprensible todas las categorías incesantemente cambiantes de la existencia; percibimos allí, entronizada en las alturas, la Idea que se eleva por encima de lo accidental, lo temporal y lo finito, y nos describe con una completa sencillez de expresión las inmensas expansiones del universo hasta sus más lejanos límites. Dios se revela —tema acerca del que ya hemos tratado— como un Ser trascendental que habita en su excelsa morada sin contacto directo con las criaturas. Por otra parte, la segunda sección contiene una gráfica y dramática narración que cautiva el corazón con los detalles que la impregnan con todos los mágicos detalles de la imaginación oriental, y trata de inculcar unas enseñanzas religiosas y éticas revestidas de sucesos reales, dirigiéndose más a los sentimientos que al intelecto del lector. YHWH aparece ahí, como ya hemos observado, en contacto directo con Su criatura, el hombre, y con los otros seres creados de Su mundo. Por tanto, la diferencia es profunda desde diversos aspectos, y sólo alguien que cierre los ojos a lo obvio podría negarlo. Sin embargo, esto no demuestra una amalgamación mecánica por parte de un redactor posterior de dos pasajes derivados de dos documentos diferentes.

Cuando la Torá fue escrita, ya existía entre los israelitas una cantidad de tradiciones referentes a la creación del mundo y al comienzo de la vida humana sobre la tierra. Todos los antiguos pueblos del Oriente hicieron de este importante asunto el tema de numerosas sagas que reflejaban sus creencias y conceptos, y es inconcebible que en las primeras generaciones de nuestro pueblo los padres no explicasen también historias sobre esto a sus hijos, y los maestros a sus discípulos. Había indudablemente toda clase de tradiciones: por una parte, las narraciones transmitidas en los círculos de los sabios y de los filósofos, que se dedicaron a un profundo estudio del misterio del origen del mundo; y, por otra, las narraciones populares que circulaban entre las masas populares, historias que todos comprendían y que eran idóneas para explicar temas abstrusos a la mente simple de un humilde pastor, historias vívidas y llenas de color, que podían tocar el corazón humano. Sobra decir que cuando la Torá emprendió dar un relato del génesis del hombre y del mundo, no ignoró estas tradiciones. Era sólo natural que la Torá expresase una actitud acerca de ellas; que nos enseñase cómo extraer su esencia y tirar la cáscara; cómo interpretarlas y como destilar de ellas lo bueno y verdadero, cómo purificarlas para que se amoldasen a la conciencia religiosa de los israelitas, y cómo poder sacar provecho de ellas durante las generaciones venideras. Y así lo hizo la Torá.

Cuando comparamos sus secciones primeras con lo que aprendemos de las antiguas tradiciones de documentos no israelitas, de las alusiones a las mismas en la profecía y poesía bíblicas, y de las leyendas que fueron preservadas por el pueblo judío y que fueron incorporadas en los *Midrashim* de los sabios rabínicos, queda claro que estas tradiciones sirvieron a la Torá como materias primas para su propia estructura. Seleccionó de ellas lo que era idóneo; purificó y afinó su contenido; extrajo de ello lo que quedaba de creencias paganas (o lo que se había introducido de las mismas) que era inconsecuente con sus enseñanzas, y, recíprocamente, realzó lo que era útil para sus fines educativos. Ambos tipos de tradiciones antes mencionadas —las tradiciones de los círculos de los «Sabios» y las aceptadas en el ámbito popular— sirvieron simultáneamente al propósito de la Biblia. Las primeras contribuyeron en la primera sección, que viene a enseñarnos que los cielos y la tierra fueron creados por el *fiat* del Dios Único, y no como resultado de las peleas de los dioses que, según narraban los pueblos paganos, se hacían la guerra entre sí, o como consecuencia de las heroicas acciones de YHWH contra las rebeldes fuerzas de la naturaleza, según solían referir los poetas de Israel; no, sino que todo vino a ser por Su palabra, porque Su voluntad no queda mediatizada por ninguna forma de oposición, y Él no se ve forzado a anular el deseo de otros por causa del Suyo. Las tradiciones de la segunda categoría fueron empleadas por la Torá en la segunda sección, en la que emprendió hacer de la antigua historia de Adán y Eva una fuente de instrucción moral, porque las experiencias de los padres son una señal para los hijos, e inculcan los deberes que recaen sobre nosotros en nuestra vida religiosa y ética. Por consiguiente, no deberíamos sentirnos sorprendidos de que en la primera sección se reflejan todavía las características de una tradición «sapiencial», y que en la segunda podamos todavía detectar rasgos de las tradiciones vigentes a nivel popular. Todas las disparidades que hemos mencionado entre ambas secciones son plenamente explicables sobre la base de esta teoría.

Quizá, a estas alturas, se podría suscitar la siguiente objeción: Aparte de las diferencias generales, los detalles de la narración en la primera sección son incongruentes con los de la segunda: ¿cómo es entonces posible considerarlas como constitutivas de una redacción unitaria, por cuanto presentan tantos conflictos mutuos en su contenido? Los altos críticos ya han llamado la atención a una cantidad de contradicciones o antítesis entre ambos relatos. Por ello será necesario examinar los pasajes para determinar la naturaleza y el valor de estas diferencias. Hay cinco puntos; los consideraremos en orden.

Primer punto. A diferencia de los seis días que se mencionan en la primera sección, se dice al principio de la segunda (II 4): EL DÍA *que Jehová Dios hizo la tierra y los cielos*; esto indica que la tierra y los cielos fueron creados en un día. Pero no hay necesidad de una larga argumentación para demostrar que en verdad aquí no hay ninguna discrepancia en absoluto. Cualquiera que no sea insensible al uso del hebreo se da cuenta inmediatamente de que la expresión «el día que Jehová Dios hizo» significa meramente «En el tiempo en que hizo», y que no se refiere a un «día» de doce o veinticuatro horas. Por ejemplo, está escrito, EN EL DÍA *en que Jehová habló a Moisés en el monte de Sinaí* (Números III 1), aunque el coloquio duró cuarenta días y cuarenta noches. También encontramos: EL DÍA *que le libró Jehová de mano de todos sus enemigos, y de mano de Saúl* (Salmo XVIII 1; la fraseología en II Samuel XXII 1 es casi idéntica), aunque es innecesario decir que David no fue liberado de la mano de *todos*

sus enemigos en un día.[6] Igualmente nosotros solemos decir, en hebreo moderno, «en la hora que», que no significa una hora de sesenta minutos, sino sencillamente «cuando».

El segundo punto no es más difícil que el primero. Según la primera sección, la creación comenzó con las aguas del abismo, las aguas del Océano Primordial (I 2); pero se objeta en base a los primeros versículos de la segunda sección (II 5ss.) que parece más bien que la creación fue iniciada con la tierra seca. Sin embargo, esta objeción es válida sólo si perturbamos la unidad del texto y contemplamos las dos narraciones como relatos independientes; en otras palabras, si consideramos como ya demostrado aquello que queda por demostrar. Si en verdad las secciones combinadas forman un todo continuo, queda claro que desde el punto de vista de la segunda sección la creación también comenzó con las aguas del abismo, que se mencionan al principio.

El tercer problema tampoco es indebidamente difícil. Se apunta a una discrepancia entre la declaración en la primera sección, *varón y hembra los creó* (I 27), es decir, que fueron ambos creados juntos, y la historia del Huerto del Edén, según la cual el varón fue formado primero (II 7) y luego la mujer (II 21–22). Aquí tampoco tenemos ninguna verdadera dificultad. Para empezar, cuando se hace referencia al hombre como una criatura entre todas las demás —aunque fuese la más elevada de entre ellas— y se menciona su génesis sólo como un eslabón en la gran cadena de los actos creativos, la manera de su creación se describe, naturalmente, sólo en términos generales, en la simple frase *varón y hembra los creó;* lo que no se nos dice en este punto es *cómo* fueron hechos. No se escribe ni que fuesen creados de manera simultánea ni que fuesen formados uno después del otro; sólo tenemos la declaración indefinida de que fueron creados. Después, cuando la Biblia pasa a detallar la historia del origen de la humanidad, nos explica de forma detallada *cómo* fueron formados respectivamente el varón y la mujer. Aquí no se trata de ningún caso de incongruencia, sino de una declaración de carácter general seguida de un relato detallado, lo que es un recurso literario usual de la Torá.

Quedan dos puntos, que son ciertamente unas dificultades reales, y que tendremos que considerar con cierta extensión.

La cuarta disparidad es como sigue: Se nos dice en la primera sección que las plantas fueron formadas en el tercer día y el hombre en el sexto, mientras que en la segunda sección leemos que hasta la creación del hombre *ningún* שִׂיחַ *śīaḥ del campo se hallaba aún en la tierra, y ninguna* עֵשֶׂב *ʿēsebh del campo había nacido todavía* (II 5); además que después que el hombre fue hecho, *Jehová Dios hizo nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer* (II 9). Un problema difícil, desde luego, ¡pero sólo a primera vista! Bien puede ser que las antiguas tradiciones que contribuyeron en las narraciones del Pentateuco con sus materiales se contradijesen entre sí, y que en una de dichas narraciones la vegetación viniese primera, y en la otra, el hombre; también es posible que puedan todavía discernirse algunos rastros de esta discrepancia original en la expresión de la Torá. Esto es plausible, pero no afecta a la cuestión. La cuestión que abordamos es: ¿hay alguna contradicción en la Torá misma? Observemos primero que las plantas que se mencionan como ausentes en el tiempo de la creación del hombre son sólo «*śīaḥ* del campo» y «*ʿēsebh* del campo», y que estas dos no constituyen toda la vida vegetal. Es cierto que los comentaristas que buscan incongruencias generalmente

[6] Otro ejemplo, más en paralelo con la secuencia de seis días de creación, seguida de la mención de «EL DÍA *que*» para resumir toda la secuencia de los días en el sentido general de «cuando», aparece en Números VII 10–88, donde se registran las ofrendas de los príncipes de Israel durante *doce días consecutivos* para la dedicación del altar, ofrendas que aparecen mencionadas sumariamente en los *vv*. 10 y 84, como ofrecidas EL DIA *en que fue ungido*; es decir, en esta última expresión tenemos un giro que significa contextualmente y de manera general CUANDO, sin poderse aducir contradicción con la realidad material de los doce días de presentación de ofrendas. —*N. del T.*

amplían el sentido de estas expresiones; Dillmann, por ejemplo, escribe: «arbustos [*śīaḥ*] y hierbas [*ʿēsebh*] aparecen especificados aquí como las categorías de mayor importancia (*¡sic!*) del mundo vegetal, y son representativas del mismo». Pero quien examine la cuestión sin ideas preconcebidas no se apresurará a aceptar el punto de vista de que los «*śīaḥ* del campo» y las «*ʿēsebh* del campo» sean las especies más importantes del reino vegetal y sus principales representantes. Si la Escritura nos dice que justamente estas plantas todavía no habían crecido, son estas clases y no otras las que se significan. Al contrario, la negación implica también una afirmación, a saber, que las otras plantas estaban ya presentes en la tierra. ¿Cuál es el significado, entonces, de estas especies determinadas? Pasemos al final del pasaje. Se dice más adelante, en la conclusión de la historia del Huerto del Edén: *Espinos y cardos te producirá, y comerás la ʿēsebh del campo* (III 18); «*ʿēsebh* del campo» — la expresión idéntica que encontramos al comienzo de la sección: «espinas y cardos» es sinónimo del «*śīaḥ* del campo» que se menciona al comienzo. Ahora comenzamos a comprender: hay un vínculo entre el comienzo y el final de la sección. Faltan aquellas especies que fueron posteriormente creadas como consecuencia de la transgresión del hombre: «*śīaḥ* del campo», es decir, «espinas y cardos», como castigo, y «*ʿēsebh* del campo», es decir, trigo y cebada y similares, necesarios para el sostén de los humanos, porque el hombre ya no podría vivir más del fruto del Huerto del que había sido expulsado.

Quizá todavía se plantee esta objeción: ¿Pero acaso no fueron creadas *todas* las diversas clases de plantas al tercer día, incluyendo estas especies? Pero esta dificultad también puede explicarse. En la primera sección se escribe: *Y dijo Dios: Produzca la tierra vegetación, plantas* QUE DEN SEMILLA, *y árboles frutales que den fruto cada uno según su naturaleza, que su* SEMILLA *esté en ellos, sobre la tierra. Y fue así. Produjo, pues, la tierra vegetación, plantas* QUE DAN SEMILLA *según sus propias naturalezas, y árboles que dan fruto en el que hay* SEMILLA, *cada uno según su naturaleza* (I 11–12). A primera vista parece extraño que la Torá haga resaltar aquí repetidamente la idea de «semilla» y «dar semilla». Y esto no es todo: más adelante, también, en las palabras que Dios dirige al hombre, se dice de manera similar: *He aquí que os he dado toda planta* QUE DA SEMILLA, *que está sobre toda la tierra, y todo árbol con* SEMILLA *en su fruto*; *os serán para comer* (I 29). Este énfasis, reiterado con tanta frecuencia, tiene sin duda un propósito. Y no es otro que éste: demostrar claramente que no hay discrepancia alguna entre lo que se dice aquí y lo que iba a escribirse después en la segunda sección. Las plantas creadas en el tercer día son las que pueden reproducirse después mediante semillas. Esto excluye aquellas para las que la semilla sola no es suficiente; necesitan algo adicional, algo que todavía no había venido al mundo. Se nos dice específicamente en relación con el *śīaḥ* del campo y la *ʿēsebh* del campo: *Y ningún* śīaḥ *del campo se hallaba aún en la tierra, y ninguna* ʿēsebh *del campo había nacido todavía, (porque Jehová Dios no había hecho llover sobre la tierra),* Y NO HABÍA HOMBRE QUE LABRASE EL SUELO. No había «*śīaḥ* del campo» porque el Señor Dios no había todavía *hecho llover* sobre la tierra, y la «*ʿēsebh* del campo» no había brotado todavía porque *no había hombre* que labrase la tierra. Cada año vemos durante el verano que, aunque las semillas de las espinas y de los cardos yacen esparcidas por la tierra en gran cantidad, ninguna de ellas brota; pero en cuanto cae la lluvia, la tierra se cubre de espinos y de cardos. Por lo que hace a la «*ʿēsebh* del campo», aunque pueden encontrarse especímenes aislados de trigo y de cebada y similares en estado natural, sin embargo no se encuentran en grandes cantidades en un lugar; los *campos de cereales* son producidos sólo por el hombre.

Con referencia a la declaración que aparece unos versículos más abajo: *Y Jehová Dios hizo nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer;* etcétera (*v.* 9), estas palabras no deben comprenderse aparte de su contexto. Antes está

escrito: *Y Jehová Dios plantó un huerto en Edén, al oriente* (*v.* 8); y aquí se explica *cómo* estos árboles fueron plantados —una declaración genérica seguida de una descripción detallada. ¿Qué hace el hortelano cuando planta un nuevo huerto? Aunque produce nuevos árboles del suelo, no crea una nueva *especie.* Y así lo hizo el Señor Dios: a fin de plantar el huerto, hizo que creciesen buenos árboles de su suelo, de las especies que Él ya había creado al tercer día.

El quinto punto es de naturaleza similar; por ello podremos tratarlo de forma resumida. Encontramos en la segunda sección que el Señor Dios formó de la tierra las bestias del campo y los seres voladores (*v.* 19), mientras que la primera sección nos informa que las bestias y los seres voladores fueron creados antes que el hombre. Sin embargo, también en este caso tenemos que tener cuidado en no contemplar las palabras de la Biblia como aisladas y fuera de su contexto. Según la continuación del pasaje, la intención de Dios era hacer desfilar ante el hombre a todas las especies de animales para que les diera nombres, y tratar de encontrar entre ellos una ayuda idónea para él. El ganado, que hubiera sido lo primero a considerar en relación con esto, no se menciona en absoluto entre las clases de animales que el Señor Dios hizo entonces. Pero después se nos dice explícitamente que Adán dio nombres al *ganado,* a las bestias y a los seres voladores (*v.* 20). Esto implica que el ganado, debido a su naturaleza, ya debía encontrarse en el Huerto con el hombre, en concordancia con la primera sección. Pero a fin de que todas las diversas clases de bestias y de seres voladores que estaban esparcidos por toda la extensión del mundo tuviesen también representación en el lugar donde estaba Adán, Jehová Dios formó, del suelo del Huerto, bestias y seres voladores de todo tipo creado previamente, y los trajo al hombre.

En general, esta segunda sección, en su forma presente, no contiene ninguna descripción cosmológica de ninguna clase. No sólo no hay en ella ninguna referencia a las huestes del cielo, ni al mar ni a los peces — diversos académicos ya han observado esto —sino que incluso la creación del cielo y de la tierra se menciona sólo de pasada, mientras que la creación de los animales domésticos se pasa totalmente por alto, y de todo el reino vegetal sólo encontramos los árboles del Huerto del Edén y las especies vinculadas con el pecado del hombre; de las bestias y de los seres voladores sólo se hace referencia a los que fueron llevados a Adán para que los nombrase. Lo que tenemos ante nosotros aquí, así, es sencillamente una descripción detallada de la creación del hombre, a la que se había hecho alusión en términos generales en la sección anterior, según el método literario que demanda primero una declaración en términos generales, y luego un relato detallado —un medio que, como ya hemos dicho, se emplea muy frecuentemente en la Torá.

Así, de todo lo que hemos observado hasta ahora sigue que no existe ninguna disparidad entre las dos secciones, y que no hay nada que indique que no estuviesen conectadas cuando tuvo lugar su redacción. Al contrario, las indicaciones del vínculo entre ambas salieron a la luz casi por sí mismas tan pronto como comenzamos a profundizar más en ellas, y tendremos éxito en encontrar detalles adicionales de este nexo cuando estudiemos su contenido de forma detallada. Por ejemplo, se hace patente la prueba de una estrecha vinculación cuando consideramos la respuesta que la Torá da a la controvertida cuestión acerca de la existencia del mal en el mundo: ¿cómo es posible que en el mundo del Todopoderoso, el Dios bueno y benéfico, haya tanto sufrimiento y calamidades y todos los diferentes males que nos sobrevienen?

La solución que se nos ofrece en las dos secciones tratadas como una es como sigue: el mundo mismo, tal como salió de la mano del Creador, es muy bueno (I 31), pero las transgresiones del hombre son la causa de toda clase de males (III 16–19). Cuando estudiamos las dos secciones tratadas como un todo continuo, recibimos esta respuesta;

pero cuando las separamos, aprendemos de cada una de ellas sólo la mitad de la respuesta.

Pero ya es hora que pasemos al problema de las repeticiones, y a examinar el ejemplo clásico en este campo, es decir: las tres historias que he mencionado acerca de las Matriarcas. Según la opinión corriente, la primera emanó de un determinado estrato de J, la segunda de la fuente E, y la tercera de otro estrato de J. Procedamos a investigar este asunto.

Cuando echamos un vistazo a la primera narración, acerca del episodio de Abram y Sarai en Egipto (Génesis XII 10–20), nos hacemos inmediatamente conscientes de un extraordinario paralelismo entre lo que se explica aquí y lo que se nos dice posteriormente acerca de los hijos de Israel cuando descendieron a Egipto. Apenas si hay un versículo o medio versículo en este pasaje que no nos recuerde un paralelismo en relación con los hijos de Israel. Esto es cierto no sólo acerca de las expresiones ya observadas por los sabios rabínicos para fines homiléticos (Kereshith Rabba XL 8), sino acerca de todos los detalles de la sección entera, hasta los más minuciosos. Aquí, en el primer versículo, se dice: *Hubo entonces hambre en la tierra, ... porque era grande el hambre en la tierra;* y en el otro pasaje: *El hambre era grande en la tierra* (XLIII 1), y, de nuevo: *pues el hambre es grave en la tierra de Canaán* (XLVII 4). En el pasaje que nos ocupa, todavía en el mismo versículo, se nos informa que Abram descendió a Egipto *para habitar temporalmente* allá, y luego se nos dice que los hermanos de José dijeron a Faraón: Para *habitar temporalmente* en esta tierra hemos venido (XLVII 4). La ansiedad de Abram acerca de que los egipcios pudieran matarlo y dejar vivir a su esposa (*vv.* 11-13, especialmente *v.* 12: *y me matarán a mí, y a ti te reservarán la vida*) recuerda los decretos de Faraón registrados en el Libro de Éxodo: *si es hijo, matadlo; y si es hija, entonces viva* (Éxodo I 16), y luego: *Echad al río a todo hijo que nazca, y a toda hija preservad la vida* (*ibid. v.* 22). El dato aquí acerca de que Sarai fue conducida al palacio del rey de Egipto para ser una de sus siervas (*vv.* 14–15) está en paralelo con el relato de cómo los hijos de Israel fueron también tomados como esclavos para Faraón. En nuestra narración se hace referencia a los presentes que fueron dados a Abram (*v.* 16: *E hizo bien a Abram por causa de ella,* etcétera) y a que Abram, cuando subió de Egipto, *era riquísimo en ganado,* EN PLATA Y EN ORO (XIII 2); y en la narración del Éxodo se hace mención de *joyas de plata y de oro* y de vestidos que los hijos de Israel recibieron de los egipcios cuando salieron del país. En ambos pasajes la Torá nos dice que el Señor oyó el clamor de los oprimidos y que azotó a Faraón con *plagas* para que fuesen dejados libres (la palabra *plaga* aparece aquí en el *v.* 17, y en Éxodo XI 1). La primera etapa de la liberación se describe en ambos casos en términos parecidos. Aquí se dice: *Entonces Faraón llamó a Abram, y le dijo* (*v.* 18), y allí: *E hizo llamar a Moisés y a Aarón de noche, y les dijo* (Éxodo XII 31). En nuestra historia, Faraón dice a Abram: *tómala, y vete* [observar los verbos en singular] (*v.* 19); y en el relato del Éxodo, Faraón dice a Moisés y a Aarón: TOMAD ... *como habéis dicho,* E IDOS (Éxodo XII 32; en la Septuaginta exactamente como en nuestro pasaje, *tomad e idos* [sólo los verbos en plural]). Además, nuestro texto lee: Y *le* DESPIDIERON, ACOMPAÑÁNDO*le a él* [*way*^{e}*šalleḥū,* literalmente: «Y enviaron, dejaron ir»] *y a su mujer, con todo lo que tenía*, usando el verbo *šillaḥ* [«dejar ir»] que aparece de manera tan recurrente en el Libro del Éxodo en relación con los hijos de Israel. Después de partir de Egipto, Abram *subió al Neguev* (XIII 1), igual que los espías, a los que Moisés envió a reconocer la tierra después de la partida de los hijos de Israel de Egipto, también subieron al Neguev (Números XIII 17: *Subid de aquí al Neguev;* ibid. *v.* 22: *Y subieron al Neguev*). Del mismo modo se escribe aquí de Abram: *Y volvió por sus jornadas* (XIII 3), también se dice de los hijos de Israel: *Toda la congregación de los hijos de Israel partió* ... POR SUS JORNADAS (Éxodo XVII 1); y se

encuentran expresiones similares en muchas otras partes del Pentateuco (Éxodo XL 36, 38; Números X 6, 12; XXXII 1, 2). Finalmente, nuestra narración registra que Abram llegó al lugar del altar, que había levantado al principio *entre Bet-el y Hai,* precisamente el lugar donde sus descendientes estaban destinados a librar su primera batalla por la conquista de la tierra en la ribera occidental del Jordán.

Es evidente que esto no es mera coincidencia. Sin duda, la Torá hace resaltar estos paralelismos de forma intencionada. Para comprender el propósito de la Torá, tenemos también que prestar atención al paralelismo entre la precedente narración (XII 1–9), que describe cómo Abram subió a la tierra de Canaán, y la posterior historia que describe cómo sus descendientes entraron en el país. Abram subió desde el norte y atravesó toda la tierra de Canaán en tres etapas. La primera jornada lo llevó a *Siquem,* donde edificó un altar al Señor, un símbolo, por así decirlo, de la conquista ideal de la tierra en el nombre del Señor (*vv.* 6–7). Tras la segunda jornada alcanzó un lugar al este de Bet-el, donde levantó su tienda, *teniendo a Bet-el al occidente y Hai al oriente*; de nuevo edificó allí un altar al Señor, un símbolo adicional de la conquista de la tierra en el nombre de su Dios (*v.* 8). En la tercera fase siguió viajando, yendo todavía hacia el *Neguev* (*v.* 9), y en *Hebrón* adquirió el campo de Macpela y la cueva que había en el mismo (XXIII 17–20).

Similares a estos viajes fueron los de Jacob cuando volvió de Padan-Aram. Jacob entró en Canaán desde el nordeste, llegó hasta *Siquem,* compró parte de un campo por su precio pleno, en el que levantó su tienda, y edificó allá un altar a «El-Elohe-Israel» [«Dios, el Dios de Israel»] (XXXIII 18–20). Allí permaneció hasta que sus hijos capturaron la ciudad de Siquem (XXXIV 25–29); y antes de partir de allí mandó a toda su casa y a todos los que estaban con él, con vistas a sus preparativos para el viaje hacia Bet-el: *Quitad los dioses ajenos que hay entre vosotros* (XXXV 2); y las imágenes de los dioses que recibió de ellos los escondió *debajo de una encina que estaba junto a Siquem* (*ibid., v.* 4). Después procedió hasta llegar a *Bet-el,* y en Bet-el también edificó un altar a su Dios. Finalmente prosiguió su viaje hacia el *Neguev,* y llegó a *Hebrón* (XXXV 27).

Ahora bien, los principales hitos en los viajes de Abram y de Jacob presentan un extraordinario paralelismo con los de la conquista de la tierra en los días de Josué. La primera ciudad en ser tomada por la fuerza de las armas fue *Hai ... hacia el oriente de Bet-el* (Josué VII 2), y los hijos de Israel, que estaban preparándose para tomarla, estaban situados *entre Bet-el y Hai, al occidente de Hai* (Josué VIII 9; comparar *ibid. v.* 2). El Libro de Josué también relata, inmediatamente después de la conquista de Hai, que Josué edificó un altar al Señor en el Monte Ebal, es decir, *junto* a SIQUEM (*ibid.* VIII 30); esto significa que había conseguido el control de la sección central de la tierra, entre *Hai – Bet-el* al sur y *Siquem* al norte, lo que se corresponde con la fase central de las jornadas de Abram y de Jacob. Desde allí, los hijos de Israel se extendieron hacia las dos regiones restantes, al sur de *Hai – Bet-el* (Josué X), y al norte de *Siquem* (Josué XI). Es la idéntica división tripartita de la tierra que ya hemos visto en el caso de Abram y Jacob. En *Siquem* Josué mandó a los hijos de Israel: *Quitad, pues, ahora los dioses ajenos que están entre vosotros* (Josué XXIV 23), usando las mismas palabras que había empleado Jacob en el pasado. Allí hizo un pacto con el pueblo aquel día, y tomó una gran piedra y la levantó *debajo de la encina* que estaba junto al santuario del Señor (*ibid. vv.* 25–26).

Todos estos paralelismos no son una coincidencia, desde luego. La reiteración de las expresiones que se habían usado antes en las narraciones de Abram y de Jacob demuestra de manera concluyente que se citan con una intención expresa. El propósito es sin duda enseñarnos que los actos de los padres son una señal para los hijos; que la

conquista de la tierra había tenido ya lugar, por así decirlo, de forma simbólica en la época de los Patriarcas; que los Patriarcas habían tenido también el privilegio de echar los primeros fundamentos para la conquista efectiva por la adquisición de trozos de campo mediante compra, y por medio de la captura de la ciudad de Siquem con su espada y su arco; además, y de forma suprema, que esto comporta una promesa implícita del Señor a los Patriarcas, que posteriormente recibió su pleno cumplimiento en la efectiva subyugación de la tierra por parte de sus descendientes.

Lo mismo es de aplicación a la historia de Abram y Sarai en Egipto y al paralelismo que proporciona a la suerte de los hijos de Israel. También aquí la historia de los padres prefigura el destino de los hijos. Este episodio, asimismo, contiene una promesa implícita que fue dada a Abram y a Sarai y que fue cumplida de manera efectiva en su descendencia. También en esta historia se inculca la lección moral de que la palabra del Señor permanece para siempre, y que tal como Su ayuda fue concedida a Abraham y a su esposa y renovada a sus hijos cuando se encontraron en parecida situación, así está destinada a ser concedida una vez más a sus descendientes en cada período, siempre que la necesitasen —una doctrina que iba a servir como fuente de consolación y de esperanza a través de todas las generaciones.

Ahora que hemos captado el significado subyacente de esta narración, podemos comprender el sentido de las historias afines, y explicar por qué las tres se siguen entre sí. En la época en que la Torá fue escrita corrían entre los israelitas unas diversas tradiciones relativas a los Patriarcas, así como había sagas acerca de la obra de la Creación; y la Torá escogió de entre ellas aquellas que podrían promover su propósito. Existían tres narraciones similares: una respecto de la esposa de Abraham en Egipto, otra acerca de ella misma en Gerar, y una acerca de la esposa de Isaac en Gerar. Es posible que las tres procediesen de una antigua saga, pero esto pertenece a la prehistoria del tema que nos ocupa, y no es relevante para el problema que abordamos.[7] Estamos interesados sólo en el hecho de que si la aceptación de las tres historias armonizaba con el propósito de la Torá y lo promovían, no había razón para excluirlas. Es similar al caso del historiador romano Livio, cuando encontró dos registros similares acerca de dos héroes, Decio Mus —padre e hijo— que dieron sus vidas en el campo de batalla como ofrenda al dios de ellos, a fin de asegurar la victoria para los ejércitos romanos; no vaciló en incluir ambas narraciones en su libro, a pesar de la semejanza del episodio del padre con el del hijo. Esto en absoluto afecta a la unidad de la obra de Livio. En nuestro caso, la razón que indujo a la Torá a aceptar las tres tradiciones existentes era el concepto de que todo lo que se hace dos y tres veces debe considerarse como confirmado y establecido. Incluso la conquista simbólica de la tierra que fue primero llevada a cabo simbólicamente por Abraham fue repetida en el caso de Jacob, hasta que fue realizada completamente en los días de Josué. De forma similar, la enseñanza y promesa que se contiene para Israel en la primera historia de la estancia de Sarai con

---

[7] Aquí vemos uno de tantos ejemplos en que Umberto Cassuto no abriga una elevada perspectiva de la Inspiración. Su trabajo es útil para exponer la esterilidad de la Teoría Documentaria clásica; la postura que aquí expone de su indiferencia ante la efectiva veracidad histórica de las tres narraciones no afecta a su conclusión contundente contra la tesis central del modernismo, pero dista mucho de mantener la efectiva historicidad de unos acontecimientos semejantes, pero cuya semejanza no puede interpretarse como un obstáculo a su realidad. La vida real ilustra la verosimilitud de repeticiones de circunstancias en medios culturales y sociales y con usos y costumbres de carácter similar. Uno de los conocidos es el caso de Jonathan Edwards padre (1703–1758) y Jonathan Edwards hijo (1745–1801). Además de compartir nombre, sus biografías presentan muchas misteriosas semejanzas, incluyendo que ambos dirigieron instituciones de educación teológica, que ambos fueron despedidos de su pastorado de muchos años en prestigiosas iglesias debido a disconformidad doctrinal de la feligresía, seguido ello de un «exilio» a un pastorado de una iglesia rural, y que ambos predicaron, el primer domingo del año en que fallecieron, un sermón alrededor del mismo texto: «morirás en este año» (Jeremías 28:16). —*N. del T.*

Faraón queda corroborada y confirmada por el segundo episodio en relación con Abimelec, y fortalecido y consolidado por la narración de Rebeca, hasta que todas se cumplieron en sus descendientes y permanecieron válidas para generaciones sin fin. Este método de recapitulación para el propósito de validación deriva de la práctica semita de usar paralelismos a fin de dar énfasis y realce a una idea. En relación con las narraciones del Pentateuco se hace referencia concreta a la significación de estas repeticiones en la afirmación que hace José a Faraón, cuando le interpretó su sueño: *Y el suceder el sueño a Faraón dos veces, significa que la cosa es firme de parte de Dios, y que Dios se apresura a hacerla* (Génesis XLI 32). La Torá misma nos dice aquí explícitamente lo que las reiteraciones significan, y testifica que suele repetir sus enseñanzas cuando desea informarnos que alguna cosa ha sido establecida por Dios y que se apresura a hacerla.

Así, aquí tenemos un caso de recapitulación intencionada, y no de algo que sucedió por azar en el curso de la tarea de algún redactor tardío.

Creo que los ejemplos que he dado más arriba proporcionan prueba suficiente de que el tema de la conferencia de hoy tampoco da respaldo a la hipótesis documentaria, y que la Cuarta Columna también comienza a hundirse cuando ponemos a prueba de manera efectiva el material de que está hecha.

CONFERENCIA VII

LAS SECCIONES COMPUESTAS

Nos queda todavía una columna que someter a prueba: las Secciones Compuestas. Y a realizar esta prueba dedicaremos hoy nuestra conferencia.

Del mismo modo en que hay paralelos entre una sección y otra, así también encontramos en muchas secciones paralelos internos entre un versículo y otro. La mayoría de críticos consideran estos paralelos como duplicaciones superfluas o como contradicciones manifiestas, que se pueden explicar sólo sobre la base de la hipótesis de que cada una de estas secciones fue compuesta de diferentes elementos, es decir, que fue formada combinando versículos o fragmentos de versículos tomados de dos o tres secciones originales pertenecientes a un mismo tema. Así es, según se imagina, como el redactor emprendió su tarea: habría tomado dos narraciones, una, por ejemplo, de la fuente J, y la otra de E, que trataban ambas del mismo asunto; comenzó a copiar unas cuantas palabras o una oración completa o diversas oraciones del primer relato, y luego procedió a copiar unas cuantas palabras o un versículo completo o diversos versículos del segundo; más tarde dejó el segundo documento y siguió copiando del primero, volviendo posteriormente al segundo, y así hasta haber empleado todo el material disponible y haber fusionado ambas historias en una sola narración. A veces tendría tres relatos disponibles, y en este caso también incorporaba en su compilación, aquí y allá, materiales procedentes de la tercera fuente. Ocasionalmente interpolaría algo de su peculio —explicaciones o locuciones conjuntivas o notas generales. Aparte de todo esto, observaríamos a veces, incluso en las mismas fuentes originales, señales de síntesis internas, la combinación de materiales derivados de diferentes estratos y unidos entre sí por el redactor concreto de aquel documento.

Con el fin de poner a prueba la validez de esta teoría, me parece que será imperativo en este caso, aun más que en el caso de los temas anteriores que hemos analizado, recurrir exclusivamente al examen del texto bíblico, sin entrar en consideraciones generales. Por tanto, no entraré en las cuestiones acerca de las que otros expertos han tratado extensamente, como, por ejemplo, si la descripción dada anteriormente acerca de cómo el redactor realizó su trabajo parece viable o no, y temas similares. Es mejor acudir inmediatamente a la Escritura y buscar allí la respuesta.

La naturaleza del asunto que nos ocupará hoy exige que no recojamos el material para el análisis de diversos pasajes, sino que concentremos nuestro estudio en uno en concreto, para poderlo investigar con la debida minuciosidad. Tendremos que considerar sutiles problemas que tienen que ver con la relación lógica y gramatical entre versículos y semiversículos, y la construcción interna de las secciones; por tanto, será más provechoso realizar nuestro examen en profundidad en lugar de en amplitud. Escojamos una sección particularmente característica de entre las que se consideran como compuestas, e investiguemos el asunto de forma detallada.

Especialmente digna de consideración a este respecto es la sección que narra la historia de la bendición que Isaac pronunció sobre Jacob (Génesis xxvii), que ya hemos considerado desde otra perspectiva en una de las conferencias anteriores. El análisis de sus fuentes está considerado como uno de los logros más válidos de la hipótesis documentaria, y por ello el estudio de su composición interna es particularmente importante para la dilucidación del carácter y del valor de estas divisiones textuales.

La mayoría de los exegetas aceptan que las fuentes de las que derivan los versículos de esta sección son J por una parte y E por la otra. Pueden diferir acerca de qué versículos o partes de versículos debieran ser asignados a J y cuáles a E, pero en general concuerdan en que la sección es un tapiz entretejido por el redactor a partir de elementos extraídos de estos dos documentos. Con una fina y penetrante técnica analítica, estos expertos han tratado de seguir todo el curso del trabajo realizado por el redactor, de diseccionar la sección para reconstruir sus componentes originales, para separar los dos tipos de texto según sus fuentes, y para reconstruir a partir de estos pasajes fragmentarios las dos narraciones originales que hubiera usado el redactor. Hermann Gunkel, en particular, destaca en esta investigación, que presenta en su Comentario en Génesis. Los versículos 15 y 16, que describen cómo se disfrazó Jacob para entrar en presencia de su padre en lugar de su hermano, sirven como punto de partida para su análisis. Según el primer versículo, Jacob se puso vestidos de su hermano; según el segundo versículo, se cubrió las manos y la parte lisa del cuello con pieles de cabritos. La teoría de Gunkel postula que cada una de estas tretas paralelas —los vestidos de Esaú y las pieles de los cabritos— pertenece a una fuente diferente; sobre esta base procede a subdividir toda la sección. Cada versículo o fragmento que menciona los vestidos de Esaú, y cada versículo o fragmento vinculado —o que a él le parece que está vinculado— con un versículo en el que se hace referencia al vestido de Esaú, lo atribuye a una fuente; recíprocamente, todo lo que tenga que ver, directa o indirectamente, con las pieles de los cabritos, lo atribuye a la segunda fuente. Los Nombres Divinos y las peculiaridades del lenguaje y del estilo le posibilitan determinar que la primera fuente es J, y la segunda, E.

No será necesario examinar, en todos sus detalles, el trabajo de Gunkel, ni el de otros comentaristas. Será suficiente si examinamos los versículos de manera consecutiva, y buscamos determinar si el análisis de los mencionados expertos (prestando una especial atención al de Gunkel) resulta justificado o no.

Estáis familiarizados con el tema de dicha sección. Dos hermanos, Jacob y Esaú, contienden entre sí por la bendición de su padre, la bendición que pertenece al hijo elegido, destinado a gobernar sobre su hermano, como le había sido anunciado a su madre en nombre del Señor durante su embarazo: *El un pueblo será más fuerte que el otro pueblo, y el mayor servirá al menor* (Génesis XXV 23). Aquí no se nos informa de cuál fuese el pueblo más fuerte de los dos; cuál fuese el mayor y cuál el menor está en duda, porque *los hijos luchaban dentro de ella* (*ibid. v.* 22) y pueden haber cambiado de posición como resultado de su lucha. Dejando esto aparte, cuando nacieron Jacob salió agarrado del talón de Esaú (*ibid. v.* 26), lo que demuestra que habían estado luchando entre sí por la primogenitura; y es posible que en este caso intercambiasen sus puestos, si no lo habían hecho antes. Aun más, el mismo oráculo del Señor podría ser interpretado, aunque con dificultad: «el más joven servirá al mayor». No obstante, las palabras de la Escritura: *y Esaú fue diestro en la caza, hombre del campo; pero Jacob era varón quieto, que habitaba en tiendas* (*ibid. v.* 27), así como todo el tenor del pasaje, indican claramente que es intención de la Torá informarnos que el hijo digno de recibir la bendición de su padre y de continuar la tradición de Abraham era Jacob, no Esaú. Pero la narración también nos deja con la impresión de que en el círculo familiar la situación no era tan clara. Isaac, por ejemplo, no comprendía a Jacob de manera apropiada. Por cuanto «comía de su caza» (*ibid. v.* 28), la actitud de Isaac hacia Esaú estaba condicionada por una indebida debilidad, y esta debilidad le indujo una miopía mental muy peor que su ceguera física. Sólo su esposa Rebeca, con la atenta intuición de una madre amante, comprendía quién merecía la prioridad. En el caso de Isaac, se da una razón para su afecto: *porque comía de su caza;* en el caso de Rebeca no se sugiere

ningún motivo — *mas Rebeca amaba a Jacob* (*loc. cit.*), esto es todo. No se precisa de ninguna explicación, porque su gran amor por Jacob brotaba de una plena comprensión del carácter de sus dos hijos, y no de alguna debilidad psicológica inherente en ella. En cuanto a los dos hermanos, se comprenderá claramente que cada uno debía tratar de interpretar las palabras de Dios en propio provecho. Pero para poder asegurarse, también legalmente, el derecho que le era debido según su interpretación personal, Jacob persuadió a Esaú que le vendiera su primogenitura (*ibid. vv.* 29–34). Sin embargo, cuando llegó el momento decisivo, la disputa entre los dos hermanos estalló en toda su virulencia. Isaac no se movió de su postura de que la bendición seguía perteneciendo a Esaú, y Esaú, que, cuando tuvo las lentejas a mano y la bendición seguía siendo lejana, había preferido las lentejas, ahora que las lentejas habían quedado ya olvidadas y la bendición estaba para ser conferida, rehusó soltar la bendición. De ahí la riña.

El primer párrafo de la sección (Génesis XXVII 1–4) narra como Isaac invitó a Esaú a traerle algo de su caza y recibir su bendición. *Aconteció que cuando Isaac envejeció, y sus ojos se oscurecieron quedando sin vista* (la debilidad de su visión física era símbolo del oscurecimiento de su visión mental, que todavía no podía discernir a quién pertenecía la primogenitura), *llamó a Esaú su hijo mayor, y le dijo: Hijo mío. Y él respondió: Heme aquí* (*v.* 1). Las palabras *y le dijo: Hijo mío. Y él respondió: Heme aquí* son generalmente eliminadas, porque el versículo se atribuye a J, y el uso de tales expresiones al comenzar una conversación se asigna como característica de E. Pero es difícil estar de acuerdo con tal cosa. ¿Pueden acaso unas palabras tan sencillas ser consideradas como peculiares de un escritor determinado y por ello ser excluidas de su uso por otros autores? Además, aunque estas fórmulas se encuentran a veces en conjunción con el nombre ’*Elōhīm*, que se usa sólo en E, pero no en J, también aparecen en pasajes que no contienen ningún Nombre Divino en absoluto, y que se encuentran incluso en asociación con YHWH, que es característico de J; por ejemplo, en el versículo: *Entonces el ángel de Jehová le dio voces desde el cielo, y dijo: Abraham, Abraham. Y él respondió: Heme aquí* (Génesis XXII 11). Los exponentes de la hipótesis documentaria omiten el Tetragrámaton en este versículo, y ponen en su lugar el nombre ’*Elōhīm* — un método sumamente fácil con el que forzar una conformidad textual con cualquier regla predeterminada; y siempre que esta fórmula introductoria aparece en un párrafo que no tiene Nombre Divino, el pasaje se atribuye a E sobre la base de la regla de que este comienzo es propiedad peculiar de E, es decir, en base a un criterio que está pendiente de ser demostrado — un ejemplo clásico de petición de principio. Y esto no es todo; concedamos por un momento que tenga que suprimirse la segunda parte del versículo; entonces sólo nos queda: *llamó a Esaú su hijo mayor, y dijo: He aquí ya soy viejo, no sé el día de mi muerte,* etcétera. «Y dijo»: ¿A quién lo dijo? El texto debería decir entonces אֵלָיו *’ēlāw* [«a él»]. La ausencia de la palabra ’*ēlāw* en el *v.* 2 establece más allá de toda duda que la oración no es el comienzo de la conversación, de modo que no tenemos derecho a omitir la primera parte de la conversación registrada en el versículo precedente. Si estas palabras iniciales hubieran estado realmente ausentes, hubiéramos tenido que suplirlas.

En los versículos 2–4 se dice: *Y él dijo: He aquí ya soy viejo, no sé el día de mi muerte. Toma, pues, ahora tus armas, tu aljaba y tu arco, y sal al campo y tráeme caza; y hazme manjares sabrosos, como me gustan, y tráemelos, para que yo coma, para que yo te bendiga antes que muera.* Las palabras *y hazme manjares sabrosos ... y comeré* son asimismo suprimidas y atribuidas a E sobre la base de que aquí se mencionan dos motivos paralelos pero diferentes, el de la *caza* y el de los *manjares sabrosos*, que señalarían a dos recensiones de la historia. El motivo de los *manjares sabrosos,* que está vinculado con las pieles de los cabritos, se asigna a E, y el de la *caza* a J.

¿Es correcto, esto? Examinemos lo que queda en cada uno de los dos documentos después de la división. Para J queda esto: *Toma, pues, ahora tus armas, tu aljaba y tu arco, y sal al campo y tráeme caza, para que yo te bendiga antes que muera.* El punto esencial está ausente del texto. No es suficiente que Esaú cazase algunas piezas en algún lugar lejos del hogar de su padre; lo importante era que trajese la caza a casa, y que con ella preparase comida para su padre y le presentase la comida. ¿Y qué queda para E? *Y le dijo: Hijo mío. Y él respondió: Heme aquí. Y él dijo: hazme unos manjares sabrosos como a mí me gustan, y tráemelos, para que yo coma.* Esto es todavía más absurdo. ¿Acaso tiene que transformarse el valiente Esaú, el diestro cazador, el hombre de campo, en una especie de ama de casa, que prepara sabrosos guisados en la cocina? el pasaje, tal como lo tenemos en su forma completa, está bien dispuesto y es bien claro; es lúcido y plenamente comprensible para el lector. Pero cada uno de sus segmentos, atribuidos a una o a otra fuente, es sólo un burdo texto, sin sentido ni significado.

Esaú se lanza inmediatamente al campo a cazar y traer las piezas a casa. Rebeca, que había oído lo que su marido le había mandado, se siente preocupada por ello, y pondera cómo va a corregir este error. Disuadir a Isaac, que permanece inflexible con la terquedad de un viejo, es impensable; mucho más aún influir en Esaú. ¿Qué se puede hacer, entonces? No hay más alternativa — cree ella — sino recurrir al engaño. Ella preparará manjares sabrosos como le gustan a Isaac, y Jacob los llevará a su ciego padre, y le dirá que es Esaú que ha regresado de la caza, y así recibirá la bendición de su padre en lugar de su hermano. En esto Rebeca pecó e hizo pecar a Jacob, como he explicado en otra ocasión. Es cierto que la bendición le correspondía en justicia a Jacob, pero por esta misma razón debieran haber evitado toda acción de engaño; debieran haber confiado en el Señor — que Él actuaría.

También este segundo párrafo (*vv.* 5–10) es dividido entre los dos documentos. A J se atribuye todo lo que está escrito hasta llegar a, e incluir, las palabras *tráeme caza* (v. 7); a E se asigna todo lo que sigue, comenzando con las palabras *y hazme manjares sabrosos* y acabando con *para que él te bendiga antes de su muerte* (final del *v.* 10). La caza es asignada a J, y los manjares sabrosos a E. Es cierto que en la parte E aparece el Tetragrámaton (v. 7), pero si el texto contraviene a la teoría, ¡tanto peor para el texto! El remedio es inmediato: se suprimen las palabras *delante de* YHWH en el v. 7, y todo queda en orden.

¡Pero no!, no todo está en orden. Una observación será suficiente para hundir este sistema. En las palabras iniciales de Rebeca*, en la porción atribuida a J, encontramos: He aquí [*הִנֵּה *hinnē]* yo he oído a tu padre, etcétera (v. 6), y en la continuación, en la porción atribuida a E, leemos: *Ahora, pues* [וְעַתָּה w^{e}*ʿattā*], *hijo mío, obedece a mi voz,* etcétera (v. 8). Estas dos expresiones *hinnē* y w^{e}*ʿattā* están interconectadas en la estructura del habla hebrea y constituyen un *par* de palabras [correlativos] que no se pueden separar. La palabra *hinnē* introduce la premisa y w^{e}*ʿattā* da la conclusión que fluye de la misma, y es imposible tener la premisa sin la conclusión, y viceversa. Si se necesita una ilustración para corroborar este uso, no tenemos que ir lejos para la prueba. En nuestra misma sección leemos: HE AQUÍ [*hinnē*] *ya soy viejo, no sé el día de mi muerte. Toma,* PUES [w^{e}*ʿattā*], *ahora tus armas,* etcétera. (*vv.* 2–3). Así, es cosa manifiesta que el comienzo de las palabras de Rebeca no puede separarse del final, así como un par de tijeras no se deben separar, porque ninguna de ambas hojas cortará mientras permanezca aislada de la otra.

Pasemos ahora al tercer párrafo (*vv.* 11–17). Jacob vacila. No duda que el privilegio de la bendición le pertenece de derecho, ni se siente disuadido — y aquí reside su principal transgresión — por el engaño involucrado. Sencillamente, siente miedo de que su padre descubra el engaño y *seré en su concepto como quien se burla de él* (*v.* 12).

Como quien se burla, dice, no *quien se burla;* y sólo *ser en su concepto,* no como algo real. Esta expresión — que se parece a la declaración acerca de Lot: *Mas* PARECIÓ *a sus yernos como que se burlaba* [literalmente: «como uno que se burla»] (Génesis XIX 14), cuando en realidad estaba hablando completamente en serio — se redacta de manera que podamos comprender que Jacob no pensaba que lo que su madre le mandaba fuese en realidad un acto de burla, porque, en último análisis, iba a recibir lo que se le debía. Sin embargo, la Torá condena con razón esta acción, como vimos antes en el curso de estas conferencias. El fin no justifica los medios.

Finalmente, cuando su madre le apremia, echa a un lado todas sus dudas y se apresura a cumplir sus instrucciones. Las breves palabras que se siguen en sucesión (*vv.* 13–14: *y ve y tómame*[los]. *Entonces él fue y* [los] *tomó, y* [los] *trajo a su madre,* y la repetición de los verbos (*ve y tráeme — entonces él fue y* [los] *tomó*) son expresión de la celeridad de la acción y de la precisión con que se cumplieron las instrucciones de Rebeca. El peligro de que Isaac reconociera a Jacob lo intenta afrontar Rebeca vistiendo a Jacob con los vestidos de Esaú, y cubriendo sus manos y la parte lisa del cuello con pieles de cabritos. Estas dos tretas — los vestidos y las pieles — las consideran los comentaristas, como ya he mencionado, como signos inconfundibles de dos versiones, y por ello han dividido este párrafo, el tercero, entre los dos documentos.

Sin embargo, las dos estratagemas no se contradicen. Al contrario, son mutuamente necesarias. Es normal que una persona ciega compense su falta de visión por medio de los otros sentidos — por medio de *todos* los demás sentidos. Al ver que Esaú difería de su hermano respecto del vello que cubría su cuerpo y por el olor de los campos que persistían en sus vestidos, era natural que Jacob y Rebeca prestasen atención a los riesgos debidos simultáneamente al tacto y al olfato. Más aun: los dos sentidos restantes también entran en juego en nuestra narración: el sentido del gusto por lo que se refiere a los manjares sabrosos, que Rebeca indudablemente preparó de una manera especial para que la carne de los cabritos — animales domésticos — se pareciese a la de piezas de caza; y el sentido del oído en relación con la observación de Isaac: *La voz es la voz de Jacob* (*v.* 22), porque aparentemente Jacob intentó, sin demasiado éxito, imitar la voz de Esaú. Por tanto, si dividimos la sección según los sentidos que se mencionan en la misma, deberíamos descubrir no dos, sino cuatro fuentes.

Otro punto: Hay una objeción a la división de este párrafo que resulta decisiva. Se dice: *y las pieles de los cabritos las puso ella* [הִלְבִּשָׁה *hilbīšā*] *sobre sus manos,* etcétera (*v.* 16). ¿Por qué no está aquí el verbo al principio de la oración y en imperfecto con la *Wāw* conversiva, como es usual en las narraciones de la Escritura? ¿Por qué no está escrito: «y ella puso [וַתַּלְבֵּשׁ *wattalbēš*] las pieles de los cabritos sobre sus manos», etcétera? Comprenderemos la construcción de este versículo si comparamos casos parecidos en la prosa narrativa bíblica. Cuando un verbo aparece dos veces en sucesión paralela, la Biblia suele cambiar su tiempo y posición: una vez aparece en el imperfecto convertido al pasado, y subsiguientemente en el perfecto; la primera vez viene al comienzo de la oración, y la segunda vez después de alguna otra palabra. Así, por ejemplo, tenemos: *Y* LLAMÓ [וַיִּקְרָא *wayyiqrāʼ*] *Dios a la luz Día, y a las tinieblas* LLAMÓ [קָרָא *qārāʼ*] *Noche* (Génesis I 5). En la historia de Caín y Abel leemos: *Y Abel* FUE [וַיְהִי *way*^e^*hī*] *pastor de ovejas, y Caín* FUE [הָיָה *hāyā*] *labrador de la tierra* (Génesis IV 2); y más tarde: *Caín* TRAJO [וַיָּבֵא *wayyābhēʼ*] *del fruto de la tierra una ofrenda a Jehová. Y Abel* TRAJO [הֵבִיא *hēbhīʼ*] *también,* etcétera (*ibid. vv.* 3–4); y otra vez: *Y* MIRÓ [וַיִּשַׁע *wayyišaʻ*] *Jehová a Abel y a su ofrenda; pero no* MIRÓ [שָׁעָה *šāʻā*] *a Caín y a la ofrenda suya* (*ibid. vv.* 4–5). En la historia de la Generación de la División [esto es, la Torre de Babel] está escrito: *Y ellos* TUVIERON [וַתְּהִי *watt*^e^*hī*] *ladrillo en lugar de piedra, y betún* TUVIERON [הָיָה *hāyā*] *en lugar de mezcla* (XI 3). Y podríamos seguir citando más ejemplos,

pero no hay necesidad de presentar más. Y también en el caso que nos ocupa encontramos *hilbīšā* y no *wattalbēš;* y el verbo no aparece al comienzo de la oración, porque en el versículo anterior, precisamente el versículo que es arrancado de su contexto y asignado a otra fuente, aparece la forma *wattalbēš. Wattalbēš — hilbīšā* se corresponden exactamente con *wayyiqrā'* — *qārā'*, *way^{e}hī — hāyā, wayyābhē'* — *hēbhī'*, *wayyiša'* — *šā'ā, watt^{e}hī — hāyā.* Así, queda patente que cuando se escribieron estos dos versículos, ya estaban vinculados; por ello, no pueden separarse.

Después que Rebeca hubiera preparado los manjares sabrosos, Jacob se apresuró inmediatamente — así nos lo dice el cuarto párrafo (*vv.* 18–20) — a tomarlos en sus manos y llevarlos a su padre. Al principio Isaac tuvo dudas acerca de su identidad, pero después de haber oído sus respuestas a sus preguntas, y de haber palpado sus velludas manos, quedó convencido de que verdaderamente su hijo Esaú estaba ante él, y pronunció su bendición sobre él. Este párrafo, también, el principal de nuestra sección, es, como los párrafos precedentes, dividido entre J y E. Es posible, desde luego, que cualquiera que lo lea de manera superficial y apresurada adquiera la impresión aquí y allá, en particular por los versículos que contienen el diálogo entre Isaac y Jacob, que el pasaje adolece de una cierta redundancia verbal. Pero el lector cuidadoso no llegará a tal conclusión. Cada palabra está medida, cada declaración de la conversación está en su lugar justo y adecuado.

El diálogo comienza con expresiones que recuerdan la anterior conversación entre Isaac y Esaú: *Entonces éste fue a su padre y dijo: Padre mío. E Isaac respondió: Heme aquí* (*v.* 18). Este no era el desenlace que Isaac había previsto cuando le dijo a Esaú «Hijo mío», y él había respondido, «Heme aquí». Por el paralelismo de las palabras y la antítesis de los acontecimientos, comenzamos a captar la tragedia de la situación. ¡Cuán grande es la distancia entre el plan original de Isaac y lo que está sucediendo ahora! ¡Qué situación tan miserable la del anciano padre que, envuelto en tinieblas a pesar del resplandor del día, no tiene medios para darse cuenta de esta gran diferencia! ¿Quién es, pues, el que me está llamando «Padre mío»? Desde luego, es uno de mis dos hijos, y su voz es indudablemente la de uno de los mellizos; pero, ¿cuál de ellos? La voz se parece más a la de Jacob, pero estoy esperando la llegada de Esaú. ¿Quién es, entonces? Esta era la trágica duda en la mente de Isaac en aquel momento tan fatídico para la vida de sus hijos y de sus posteriores descendientes. Para librarse de esta duda, no tiene más salida que hacer una pregunta; y cómo las dos posibilidades tienen la misma probabilidad, formula su pregunta de una manera neutra: *¿Quién eres, hijo mío?* (*v.* 18).

Esta pregunta desde luego no toma a Jacob por sorpresa. Comienza su respuesta con: *Yo* [אָנֹכִי *'ānōjī*] *soy Esaú tu primogénito* (*v.* 19). Recordaremos que anteriormente ya analizamos la diferencia entre los pronombres אֲנִי *'ănī* y אָנֹכִי *'ānōjī* [«Yo»], y vimos que siempre que el predicado era un nombre y no un verbo se usaba *'ānōjī* si se tenía la intención de dar mayor énfasis al sujeto; y a la inversa aparecía *'ănī* cuando se quería dar un mayor énfasis al predicado. Aquí, cuando un interlocutor se presenta a sí mismo y dice quién es, dando su nombre, como regla el pronombre es *'ănī,* porque el énfasis recae en el predicado; por ejemplo: Yo [*'ănī*] *soy José;* Yo [*'ănī*] *soy el Dios Todopoderoso;* Yo [*'ănī*] soy Jehová. Pero aquí la identificación es falsa, y, a pesar de sí mismo, Jacob no puede enfatizar el nombre que no le pertenece. El nombre parece arder en sus labios, e ineludiblemente resalta más el pronombre, y dice *'ānōjī.* En cambio, cuando el verdadero Esaú entra después y se presenta sin ningún temor ni vacilación, dice directamente: Yo [*'ănī*] *soy tu hijo, tu primogénito, Esaú* (*v.* 32), empleando el pronombre usual, *'ănī.*

Después de identificarse, Jacob prosigue: *he hecho como me dijiste* (*v.* 20) —una declaración vaga como la que haría una persona obligada, como consecuencia de sus

anteriores mentiras, a hablar acerca de algo con lo que no está plenamente familiarizado, y con temor de que si entra en detalles puede verse descubierto. Sólo cuando pasa al resto de su discurso se siente Jacob sobre terreno seguro, y luego sus palabras fluyen con facilidad: *levántate ahora, y siéntate, y come de mi caza, para que me bendigas* (*ibid.*). Sin embargo, Isaac no se tranquiliza; la situación todavía no está clara para él. Es cierto que el hombre en pie ante él le ha dicho que era Esaú, su primogénito, pero no lo ha dicho con convicción. Aparte de esto, su voz parece más la de Jacob que la de Esaú. Además, ¿cómo ha conseguido Esaú regresar tan pronto? Las dudas se amontonan y se refuerzan en la mente de Isaac. Una vez más intenta resolver su perplejidad formulando una pregunta. Ahora puede indagar de manera más específica que antes, por cuanto la respuesta que ha recibido, *Yo soy Esaú tu primogénito, he hecho como me dijiste,* favorece a Esaú. Por esto, su pregunta se basa sobre la premisa de que Esaú es quien está en su presencia: *¿Cómo es que la hallaste tan pronto, hijo mío?* (*v.* 20). Espera que la respuesta despeje a la vez las dos dudas que le inquietan: explicará la extremada rapidez de su regreso, y podrá también oír la voz de su interlocutor, lo que le dará otra oportunidad de reconocerlo por la entonación de su habla.

Lo cierto es que Jacob lo tiene difícil para encontrar una respuesta adecuada a esta pregunta. ¿Qué puede decir, siendo que él no es «un hábil cazador» y no sabe nada de cazar? Una vez más puede contestar sólo en términos generales: *Porque Jehová tu Dios hizo que la encontrase delante de mí* (*ibid.*). Es posible que sus palabras también contengan una alusión a sí mismo — como para descargar su conciencia —, insinuando que era la Providencia la que había dirigido de tal manera el curso de los acontecimientos que al final la bendición fuese a recaer sobre él. Pero esta respuesta, que da un atisbo de la perplejidad del interlocutor, y que se comunica con una voz que sigue pareciéndose a la de Jacob y no a la de Esaú, no logra tranquilizar a Isaac. La situación se hace más tensa: por una parte vemos al anciano padre tratando desesperadamente de rasgar el velo que le oculta la verdad; y por otra parte, a su hijo atrapado en la red de sus propias falsedades, que, incluso mientras busca una vía de salida, se va apretando más en torno suyo. Ahora Isaac se da cuenta de que mediante preguntas y respuestas no conseguirá clarificar el asunto, y prueba otra manera, que, a su parecer, no admitirá error, esto es, el tacto: *Acércate ahora, y te palparé, hijo mío, por si eres mi hijo Esaú o no* (*v.* 21). La tensión alcanza ahora su punto culminante; parece que oímos el pálpito de los dos corazones al leer: *Y se acercó Jacob a su padre Isaac, quien le palpó* (*v.* 22). En este punto, la Torá parece ver nuestra necesidad de liberación de una tensión tan prolongada, e inmediatamente se apresura a informarnos: *Y no le conoció, porque sus manos eran vellosas como las manos de Esaú; y le bendijo* (*v.* 23).

«Y le bendijo». Cómo le bendijo, la Biblia nos lo dice más adelante. La tensión cede; con calma y tranquilidad se nos dan los restantes detalles del tema central de esta sección — los detalles de la bendición. Primero se da un preámbulo: una especie de declaración de Isaac de que es realmente Esaú quien está delante de él (*¿Eres tú mi hijo Esaú? — v.* 24); esto tiene la intención, por así decirlo, de desterrar cualquier resto de dudas de su mente mediante su propia admisión, y suscitar una definitiva respuesta afirmativa de su hijo, una afirmación que Jacob da como si bajo un impulso demoníaco en una breve palabra: *ʼănī* [*Yo* (*soy*)] (por cuanto el predicado Esaú no se declara de manera explícita, sino sólo se infiere de su anterior mención en la pregunta —y por consiguiente la respuesta contiene sólo el pronombre—, Jacob, que no puede poner énfasis en su engañosa respuesta, usa aquí la forma pronominal que se suele usar cuando no hay intención de poner énfasis en ella). Llegamos luego a la siguiente etapa,

la aceptación y la consumición de los sabrosos manjares de manos del hijo (*v.* 25). Se llega a la tercera etapa cuando el padre invita a su hijo a acercarse a él y a besarle y a recibir su bendición (*v.* 26). Finalmente tenemos la expresión de la bendición.

La petición del padre al hijo, *Acércate ahora, y bésame* (*ibid*) no debe considerarse como otro intento de Isaac de identificar a su hijo por el olfato, como la mayoría de los modernos expositores creen. Este intento hubiera tenido lugar demasiado tarde, porque Isaac ya había aceptado los sabrosos manjares y los había comido. Tenía que pedir a su hijo que se acercase para poner su mano sobre él; una bendición no se puede dar desde lejos. El aroma de los vestidos de Esaú le llega a Isaac sin que fuese su intención, y proporciona corroboración — que es tanto más importante cuanto que no había sido solicitada — de algo de lo que ya está seguro, de que su hijo primogénito está en pie delante de él. Por este medio la Escritura nos recuerda los *vestidos de Esaú,* con que Rebeca había vestido a Jacob, un detalle que casi habíamos olvidado, y lo conecta artísticamente con el curso de la narración; y, al mismo tiempo, la referencia al *olor* de los vestidos sirve para preparar el camino a las palabras iniciales de la bendición: *Mira, el* OLOR *de mi hijo, como el* OLOR *del campo que Jehová ha bendecido* (*v.* 27).

Pero alguien podrá argumentar que esta detallada narración, después que ya se nos ha dicho, *y le bendijo* (*v.* 23), constituye una duplicación que indica un texto compuesto. ¡No!, aquí tenemos otro ejemplo de la técnica literaria de hacer primero una declaración general y de seguirla luego con una descripción detallada, que, como hemos observado, es un factor común de las historias del Pentateuco. Más arriba, la Biblia hacía con razón una referencia simple al hecho de que la bendición fue dada, con el fin, como hemos observado, de reducir la tensión, y para hacer posible una narración tranquila y formal de los detalles en una atmósfera relajada.

En cuanto a la bendición misma, se pueden aducir numerosos argumentos en apoyo de su unidad y en contra de su división entre las dos fuentes. No los detallaré todos aquí. Pero me referiré brevemente a uno de ellos —el más típico. Es como sigue: la redacción de la bendición aquí conferida sobre Jacob contiene, como la bendición conferida a Abraham (XII 2–3) y la pronunciada sobre Isaac (XXVI 3–4, desde *y estaré contigo* y hasta *todas las naciones de la tierra*), *siete* expresiones de bendición: una en el *v.* 28 y seis en el *v.* 29 (donde cada verbo constituye una bendición separada). *Siete* es el número de la perfección, y cada uno de los tres patriarcas recibió una bendición *perfecta,* una *séptupla* bendición.

Así encontramos que también este párrafo, el cuarto, no contiene ninguna redundancia ni discrepancia en absoluto. Al contrario, constituye un clásico ejemplo de un arte narrativo de extraordinaria belleza, y al desmembrarlo no hacemos más que destruir una maravillosa obra literaria, de la que es difícil encontrar algo que la pueda igualar.

¿Hay necesidad de continuar nuestra investigación? Creo que no. Me parece superfluo repetiros todo lo que ya he publicado sobre el resto de nuestra sección, así como acerca de las otras secciones que también se consideran como compuestas. El material que hemos cubierto es suficiente para determinar el carácter y la eficacia del método del análisis documentario, y señalar el camino a un nuevo método exegético capaz de sustituirlo. Es evidente que la Quinta Columna, al igual que sus compañeras, carece también de toda sustancia.

CONFERENCIA VIII

CONCLUSIONES

La gira de inspección a la que os había invitado a acompañarme durante este curso ha llegado a su fin. Debemos ahora echar una mirada retrospectiva al camino andado y repasar los resultados que hemos conseguido en nuestra gira. A este repaso me propongo dedicar la conferencia de hoy — la última conferencia de esta serie.

Vimos ante nosotros levantarse un imponente edificio, considerado como uno de los más importantes y duraderos de la erudición contemporánea, la estructura de la Hipótesis Documentaria. Los que la edificaron y perfeccionaron, y que siguen todavía ocupados decorando sus salas y culminando sus torreones, estaban bien orgullosos de la misma. Pero últimamente han surgido unos cuantos entre ellos que han criticado uno u otro detalle de su plan. Han razonado, por ejemplo, que debería modificarse el diseño de este salón o de aquella torre; o que se debería cerrar una cierta ventana o abrir otra nueva en su lugar, etcétera. Pero no se han atrevido a tocar las principales líneas de su plan. Parecía como si esta estructura pudiera todavía mantenerse durante generaciones. Como cantó el poeta bíblico: *La sabiduría edificó su casa, labró sus siete columnas* [Proverbios IX 1]. Aunque en nuestro caso la casa descansaba sobre cinco columnas, no sobre siete como era el caso de la antigua Sabiduría, sin embargo estas cinco columnas soportaban el edificio con toda su fuerza y gloria.

Esto parecía. Pero no dejamos que el esplendor del edificio nos cegase, ni permitimos que la profunda impresión que aparentemente producía en los que lo contemplaban nos llevase al extravío; decidimos entrar en él con los ojos abiertos para poner a prueba su estabilidad e investigar la naturaleza y la validez de las cinco columnas sobre las que descansaba.

Emprendimos el examen de la primera columna, las variaciones en el uso de los Nombres Divinos, y un estudio detallado del tema nos llevó a ver que estos cambios dependían de la significación primaria de los Nombres y de las reglas que gobernaban su uso en la vida y en la literatura, reglas que son de aplicación a todo el cuerpo de la literatura bíblica e incluso a los escritos hebreos posbíblicos, y que están arraigados en las tradiciones literarias comunes a los pueblos del antiguo Oriente. Como vimos que estos factores daban una plena resolución al problema del cambio de los Nombres Divinos —sin dejar nada sin explicación— sobre la base de unos principios radicalmente diferentes a los enunciados por la teoría documentaria, llegamos a la conclusión de que la primera columna carece de sustancia.

Luego emprendimos el examen de la segunda columna, las disparidades de lenguaje y estilo, de las que examinamos los ejemplos más importantes. Como resultado de esta investigación vimos que estas disparidades lingüísticas, hasta allá donde realmente existían, se podían explicar con la mayor facilidad por referencia a las reglas generales del lenguaje, a su estructura gramatical, a sus usos léxicos y a sus convenciones literarias — unas reglas generales que son de igual aplicación a cada escritor hebreo y a cada libro hebreo. Vimos así que, también con respecto a esto, no se trataba de diferentes documentos, y que la segunda columna era sólo un vacío espejismo.

A continuación pusimos a prueba la tercera columna, las diferencias en el asunto de las secciones. Procedimos a un estudio de algunos de los ejemplos más significativos y típicos de estas divergencias, y aprendimos que donde hay discrepancias reales entre las

secciones, no eran de una clase que no pudiera encontrarse en una obra homogénea. Al contrario, estas incongruencias eran inevitables en un libro polifacético como el que tenemos ante nosotros, que contiene materiales de orígenes y caracteres diversos, y que por consiguiente presenta temas desde diferentes perspectivas. De ahí concluimos que la tercera columna tampoco podía resistir un examen crítico.

Después de esto sometimos a prueba la cuarta columna, las duplicaciones y repeticiones. Estuvimos considerando ilustraciones clásicas de cada una de estas categorías, y vimos claramente, como resultado de nuestro estudio, que subyaciendo a cada una de ellas había una intención específica, que se reflejaba no sólo en la redacción final de las secciones, sino que se hacía evidente incluso en su composición original. Por consiguiente, concluimos que la cuarta columna no era más fuerte que las tres precedentes.

Finalmente, emprendimos el examen de la quinta columna, las secciones compuestas. Con el fin de investigar la teoría convencional acerca de la división de estas secciones, procedimos a examinar detalladamente uno de los ejemplos más característicos de este análisis, y nos dimos cuenta de que esta hipótesis descansaba sobre unos datos que en realidad no indicaban un texto compuesto; al contrario, cada estudio desveló indicaciones inequívocas y concluyentes de una estrecha vinculación entre las partes de la sección que se consideraban como pertenecientes a diferentes fuentes. Por todo esto, concluimos que la última columna carecía también de fundamento.

A todo esto, añadía yo también que aparte de lo que estábamos examinando juntos a lo largo de este curso, se podía realizar una inspección más completa y detallada de todo el material pertinente en mi compañía por parte de quienes puedan estudiar mi obra en italiano *La Questione della Genesi* sobre este tema. Pero me parece que las principales conclusiones que hemos dado aquí os han sido ampliamente demostradas y clarificadas.

Ahora bien, ¿cuál es el principio que surge de estas conclusiones?

Como vimos en la primera conferencia que la estructura completa de la hipótesis documentaria descansaba sobre las cinco columnas que hemos enumerado, y posteriormente descubrimos que estas columnas carecían de sustancia, sigue que este imponente y hermoso edificio no tiene en realidad nada para soportarlo, y que está construido sobre el aire.

Sin embargo, uno de los críticos de mi libro argumentaba que mis argumentos no eran decisivos debido a que la estructura de la hipótesis no se sostenía sobre cada columna por separado, sino por la fuerza combinada de todas ellas, y que los puntos de vista de los exponentes de la teoría documentaria se basaban en el efecto total creado por todas las pruebas tomadas en conjunto. Pero esta crítica tiene fácil respuesta. Si yo hubiera demostrado solamente que las columnas eran débiles y que ninguna de ellas era un soporte decisivo, entonces este argumento sería válido; y en el pasado lo usaron de forma efectiva los proponentes de la teoría imperante para refutar las críticas parciales dirigidas por otros expertos contra su hipótesis. Aunque cada columna por sí misma no pudiese soportar el peso del edificio entero, posiblemente podrían hacerlo juntas. Sin embargo, las pruebas que yo he aducido van mucho más allá. No he demostrado que era *posible* resolver los problemas de una forma distinta a la de la teoría documentaria, sino *que deben* resolverse de manera diferente, y que es *imposible* encontrar una solución basada en esta doctrina. No he demostrado que las columnas fuesen débiles, o que cada una de ellas fuese incapaz de dar un apoyo decisivo, sino que he dejado establecido que no eran columnas en absoluto, que no existían, que eran algo puramente imaginario. Visto esto, queda justificada mi conclusión final de que la hipótesis documentaria es totalmente nula. Si uno quiere tirar de un carro pesado mediante una cuerda, y la cuerda de que se dispone es demasiado débil para esta tarea, ciertamente servirá trenzar dos o

tres cuerdas similares entre sí, de modo que juntas puedan ser lo suficientemente fuertes para arrastrar el vagón; pero si no se tienen verdaderas cuerdas, sino sólo vuelos de la imaginación, ni mil de estas imaginaciones juntas podrán mover el carro de su sitio. La suma de cero más cero más cero, hágase la secuencia tan larga como se quiera, es sólo cero.

Pero si alguien pregunta qué clase de estructura en el campo de los estudios bíblicos podría tomar el puesto de esta teoría documentaria que no ha resistido la prueba de nuestro examen crítico, os diré, amigos, que la respuesta a esta pregunta exige toda una serie de conferencias, y que por ello la respuesta no puede darse al final de esta conferencia. Además, el nuevo edificio no está todavía acabado, y no es posible describir algo que no existe. Sin embargo, lo que he dicho hasta ahora apunta ya a ciertos rasgos en el diseño del nuevo edificio que yo visualizo.

Ya me he referido a que es indudable que existían entre los israelitas, antes que fuese escrita la Torá, numerosas tradiciones relacionadas con el comienzo de la historia del mundo y relativas a las más antiguas generaciones, con los padres de la nación hebrea, y lo que les había acontecido. Sin duda, estas tradiciones eran mucho más extensas que las que fueron finalmente incorporadas en la Torá. En la Escritura misma encontramos diversas alusiones de pasada a cuestiones que no son tratadas de forma específica. Por ejemplo, al final de la historia del Huerto del Edén se nos dice: *y puso al oriente del huerto de Edén los querubines, y la espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida* (Génesis III 24). Por cuanto «los querubines» y «la espada encendida que se revolvía por todos lados» tienen el artículo definido, está claro que los antepasados de Israel estaban familiarizados con los unos y la otra. También es así con la declaración acerca de Enoc: *Caminó, pues, Enoc con Dios, y desapareció, porque le llevó Dios* (Génesis V 24), se refiere a unos acontecimientos milagrosos que no se detallan en el pasaje. Harán es descrito como *padre de Milca y de Isca* (Génesis XI 29), lo que indica que Milca e Isca eran personas bien conocidas, aunque Isca no se menciona en ningún otro lugar de la Biblia, y acerca de Milca tenemos sólo unos pocos apuntes genealógicos. La siguiente alusión realza esto todavía con mayor claridad: *Este Aná es el que descubrió manantiales en el desierto, cuando apacentaba los asnos de Zibeón su padre* (XXXVI 24). Sería fácil extenderse más sobre esto y citar muchos más versículos que testifican de la existencia de numerosas sagas entre los israelitas antes que se llegase a escribir la Torá; pero los mencionados serán suficientes para el presente. Sólo añadiremos que los sabios rabínicos eran de la misma opinión, porque nos dicen que cuando los hijos de Israel estaban en la esclavitud bajo el Faraón, poseían muchos rollos en los que encontraban solaz sábado tras sábado (Shemoth Rabba V 22).

De modo que no es una conjetura osada suponer que los israelitas conocían todo un mundo de tradiciones en el pasado, tradiciones que aparentemente procedían de diversos orígenes, naturaleza y características. Algunas de ellas preservaban memorias de antiguos acontecimientos, y algunas pertenecían a la categoría de la tradición popular; algunas eran producto del espíritu israelita y algunas contenían elementos que emanaban de la cultura pagana; varias de ellas habían sido transmitidas por medio del pueblo llano, y otras eran tema del detenido estudio de los exponentes de la Literatura Sapiencial; había historias que recibieron una forma poética y por consiguiente más fija, y otras que se narraban en prosa, susceptibles de experimentar cambios con el paso del tiempo; había narraciones simples y complejas, sucintas y detalladas, lúcidas y recónditas, modestas y de la mayor sublimidad. A partir de todo este tesoro, la Torá seleccionó aquellas tradiciones que se ajustaban a sus propósitos, y luego procedió a purificarlas y a afinarlas, a ordenarlas e integrarlas, refundiendo su estilo y fraseología,

dándoles en general un nuevo aspecto de su propio designio, hasta que quedaron fundidas en un todo unificado.

De los elementos que no fueron aceptados, algunos se hundieron lentamente en el olvido y se perdieron del todo. Pero otros siguieron existiendo durante siglos, y aunque con el paso del tiempo su forma cambió considerablemente — fueron elaborados o mutilados, y mucho nuevo material fue injertado en los mismos — fueron sin embargo preservados en la tradición nacional judía hasta una época tardía. La corriente de esta tradición puede compararse con un río que va creciendo y ensanchándose al atravesar vastas distancias; aunque a lo largo de su curso el río pierde parte de su agua, que es absorbida por la tierra o se evapora en el agua debido al calor del sol, y es también acrecido más y más por las aguas de los tributarios que se vierten en él, sin embargo lleva consigo, incluso después de haber cubierto cientos de kilómetros, algunas de las aguas que tenía al comienzo cuando comenzó a manar de su fuente original. En su curso superior, entre los altos montes, sus aguas se formaron en un estanque Divino, maravilloso y fascinante, en el que se reflejan los azules cielos: éste es nuestro libro del Génesis. En sus tramos inferiores en la llanura, creó otros deleitosos estanques, como el Libro de los Jubileos y Bereshith Zuṭa, y todavía más abajo — Bereshith Rabba.

Con la ayuda de esta teoría podemos encontrar una solución a los problemas relacionados con las *narraciones de la Torá.* También nos abre el camino a la solución de las cuestiones referentes a los *estatutos.* Evidentemente, nos es imposible ahora, en el último momento, abordar este tipo de problema, con el que no hemos tratado en absoluto a lo largo de nuestras conferencias. Pero al menos se puede decir esto: el resultado de la nueva hipótesis relativa a las historias del Pentateuco servirá, de la misma manera que sirvieron las conclusiones de la teoría documentaria tocante a estas narraciones, como base y guía para la investigación en el ámbito de la ley.

A esto podemos añadir algo más en esta etapa — aunque sea sólo una referencia de pasada, ya que estamos llegando al final de esta última conferencia, y no queda tiempo para dar detalles — algo con respecto al carácter general del nuevo edificio que debe ser levantado en lugar de la antigua estructura derruida, es decir, que en dos aspectos principales, en particular, el segundo edificio diferirá respecto del primero.

Lo primero será la tendencia a reconocer la unidad de la Torá — una unidad, cierto, que no excluye, como habéis oído, una multiplicidad y diversidad de materiales fuente, ni siquiera que estén reflejados en el texto que tenemos ante nosotros; pero, no obstante, una unidad. El pueblo judío es uno a través del mundo, perteneciente a diversas comunidades, lugares de habitación y agrupaciones; lo mismo sucede con los libros. Será suficiente mencionar, si puedo volver a la ilustración que cité de la literatura de Italia, la *Divina Comedia* de Dante Alighieri. Dante derivó su material de la tradición cristiana y de la cultura griega y romana, de la Biblia Hebrea y del Nuevo Testamento, y de las obras de los poetas y pensadores clásicos, de la ciencia de su época y de las tradiciones populares, de la especulación filosófica y de conceptos populares, de registros históricos y de tendencias vitales de su medio ambiente, de los antagonismos entre los estados y de las contiendas entre las acciones, de la contemplación de la naturaleza y de la reflexión acerca del misterio de la existencia de Dios. El polifacético carácter de las fuentes de las que derivó su material queda reflejado en su poesía, que contiene las efectistas descripciones del «Inferno» y los discursos doctrinales del «Paradiso», y varía su estilo y fraseología de pasaje en pasaje con el cambio de tema, usando, según la ocasión lo demanda, palabras duras o tonos suaves, sentencias aceradas como una espada de dos filos, y otras que son más dulces que la miel. A pesar de todo esto, el poeta dejó sobre la totalidad de su diverso material la impronta inequívoca de su maravilloso espíritu, y consiguió transformar el caos de la

conglomeración de las fuentes dando una perfecta y singular armonía, al fusionar todos los elementos separados en una homogénea obra de arte. Este es el peculiar atributo de los grandes libros, que lo que toman de sus fuentes recibe en ellos una nueva forma; es integrado, entretejido juntamente y unificado según al autor le parece mejor. Es imposible para el experto resolver el problema de sus fuentes sin prestar atención al elemento añadido, porque aparte del material derivado de las fuentes, y trascendiéndolas, existe algo que ningún investigador puede sondear, el enigma del alma del escritor y el misterio del florecimiento de su obra literaria.[8]

La segunda característica —a este respecto, también, será suficiente con unas pocas palabras, por cuanto he considerado este tema extensamente en un ensayo que escribí en hebreo hace siete años— será la determinación de la cronología relativa del Pentateuco y de los Escritos Proféticos. Estos últimos no precedieron a la Torá, como mantiene la opinión generalmente aceptada de nuestros días, sino *al revés.* La precedencia no es sólo cronológica, como supone Yeḥezkel Kaufman, que adopta el punto de vista de que aunque el Pentateuco fue escrito antes de las obras proféticas, «se trata de dos dominios polarmente diferentes». Desde mi punto de vista constituyen más bien una sola secuencia. Las divergencias entre ellos se pueden explicar sobre la base de la diferencia en su contenido, objetivo y orientación. Las leyes y reglas de cualquier asociación difieren en carácter de los discursos de propaganda de sus dirigentes y de los discursos críticos que se pronuncian en las reuniones de sus miembros; sin embargo, ambas cosas son producto del mismo espíritu. Del mismo modo, un mismo espíritu impulsa a la Torá y a la profecía. La literatura profética hunde sus raíces en la literatura del Pentateuco, de la que obtiene su sostén. Incluso los más antiguos de los «profetas literarios», Amós y Oseas — los profetas de justicia y amor respectivamente — en ningún momento proclaman nuevos ideales, conceptos y creencias, y esto es cierto con mayor motivo de los que vinieron después de ellos. Los profetas hablan de sus ideales, conceptos y creencias así como de los principios con los que están ya bien familiarizados sus oyentes. Reprenden a sus hermanos por no actuar conforme a estos principios, o por no comprenderlos apropiadamente, o por extraer conclusiones erróneas de los mismos; y les enseñan cómo conducirse en conformidad con estos ideales, cómo comprenderlos, cómo extraer de los mismos las necesarias inferencias; pero nunca pretenden haber creado nuevas doctrinas o leyes. Además, es manifiesto de sus profecías que nunca se les ocurrió tal pensamiento, y tampoco fue posible que sus oyentes hubieran tomado en consideración tal idea. Cuando examinamos sus discursos sin ningunas ideas preconcebidas, vemos claramente que sus palabras se pueden explicar sólo en base de la premisa de que la profecía se desarrolló sobre el fundamento de los escritos de la Torá.

Éstos, si no yerro, serán los rasgos principales del nuevo edificio que los eruditos bíblicos de nuestra generación están llamados a edificar.

[8] Y aquí podemos añadir algo que Cassuto deja pasar en silencio, el misterio de la interacción del Espíritu de Dios con el autor de las Escrituras de verdad, la inspiración, por la que el Espíritu Santo guió a Moisés en el Pentateuco, y a los otros redactores de la Biblia, en su actividad. —*N. del T.*

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

COMO HE ANUNCIADO en el Prefacio, adjunto a continuación unas breves notas bibliográficas para guiar a aquellos que quieran emprender un estudio más a fondo de los problemas considerados en estas conferencias. Para no dar una bibliografía indebidamente extensa, no daré realmente una lista detallada de libros, sino que indicaré dónde el lector podrá encontrar la información. Además, mencionaré alguna de la literatura sobre el tema que ha aparecido recientemente en hebreo.

Mi obra italiana, *La Questione della Genesi,* que trata extensamente acerca de los temas que este pequeño volumen considera de forma resumida, será citada en adelante como QG.

NOTA GENERAL. Una bibliografía exhaustiva acerca de los problemas considerados aquí y acerca de cuestiones relacionadas, el lector la encontrará en QG, pp. 401–409 (Lista de Abreviaturas) y en las notas al pie a lo largo del libro; también en la obra de Y. Kaufman תּוֹלְדוֹת הָאֱמוּנָה הַיִּשְׂרְאֵלִית *Tōlᵉdhōth Hāʾĕmūnā Hayyiśrᵉʾēlīth,* Tel-Aviv 1936, I, pp. 11–17, y en las notas al pie en el resto del libro. Recientes publicaciones aparecen enumeradas en particular en dos revistas científicas que dedican considerable espacio a la bibliografía. Dichas revistas son *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenchaft,* que da en casi cada número una lista de *artículos* en el campo de la erudición bíblica que aparecen en otras publicaciones, añadiendo generalmente un resumen de su contenido; en el último número de cada año se incluyen índices, ordenados temáticamente [*Sachregister*] y por textos bíblicos [*Stellenregister*], respectivamente, lo que facilita al lector el uso de la bibliografía; (b) la revista *Biblica,* que se publica bajo los auspicios del Pontífico Instituto Bíblico en Roma, y que da cada año una lista de nuevos *libros* y *ensayos* relacionados con la investigación bíblica. La bibliografía se dispone por temas y se distribuye a lo largo de las cuatro partes que aparecen anualmente; al final de la última parte aparece un índice de autores.

I. LA HIPÓTESIS DOCUMENTARIA Y SUS CRITERIOS. Una historia de la Teoría Documentaria, a partir de Astruc (el primer intento en esta dirección realizado por Witter seguía sepultado en el olvido) hasta hace alrededor de veinte años, así como información bibliográfica acerca de las obras más importantes sobre el tema, se encuentra en el libro de M. Soloveichik y Z. Rubashov, תּוֹלְדוֹת בִּקֹּרֶת הַמִּקְרָא *Tōlᵉdhōth Biqqōreth Hammiqrā*', Berlín 1925, pp. 65–122. Para el período más reciente, el lector puede consultar las bibliografías en las dos publicaciones periódicas mencionadas anteriormente, en la *Nota General.*

p. 6, 11. 36ss. — Sobre los intentos por resolver nuestros problemas mediante diferentes métodos a los empleados por la hipótesis documentaria, y para la bibliografía relevante, véase QG, pp. 5–16.

p. 14, 1. 9. — Sobre los *estatutos de la Torá,* véase Y. Kaufman, *op. cit.,* I, pp. 47–80, y *passim;* sus notas contienen una detallada bibliografía. Hace unos pocos meses apareció el siguiente libro en hebreo que trataba específicamente acerca de las leyes del Pentateuco: D. y M. Avidov (Gershman), נְתִיבוֹת בְּבִקּוֹרֶת הַמִּקְרָא *Nᵉthībhōth Bᵉbhiqqōreth Hammiqrā*', [Tel-Aviv 1940]; véase mi reseña del mismo en *Kirjath Sepher,* XVIII (1941), p. 7.

II–III. LOS NOMBRES DIVINOS. El primer capítulo de QG, pp. 1–92, está dedicado a esta cuestión; en las notas se da una bibliografía completa. El lector hebreo encontrará una bibliografía selecta sobre la misma cuestión al final de mi artículo שְׁמוֹת הָאֱלֹהִים בַּמִּקְרָא

Šᵉmōth Hāʼĕlōhīm bammiqrāʼ, en la Enciclopedia Judía אֶשְׁכּוֹל *ʼEškōl,* edición en hebreo, II, pp. 453–454 (edición en alemán, VII, p. 559).

p. 17, 11. 37ss. — Este punto de vista fue expresado por mi respetado colega el Prof. M. H. Segal en su artículo הַשֵּׁמוֹת יי וֵאלֹהִים בְּסִפְרֵי הַמִּקְרָא «*Haššēmōth* YHWH *Wēlōhīm bᵉsifrē hammiqrā*», *Tarbiz,* IX (1938), pp. 123–163. El escritor arguye contra los puntos de vista que yo he expresado en QG; en ocasiones no llega a comprender correctamente mis argumentos, y suscita objeciones que no tienen que ver con el verdadero significado de lo que he escrito. Tengo la intención de tocar este tema con detalle en una futura ocasión.

p. 40, 1. 35. — La continuación de la investigación hasta el final de Génesis y el principio de Éxodo se encontrará en QG, pp. 49–60, 82–92. Allí (pp. 60–82) también analizo extensamente los nombres אֵל *ʼEl* y שַׁדַּי *Šadday;* se da una detallada bibliografía en las notas al pie. Véase también más abajo, la nota sobre pp. 60–62.

IV. Lenguaje y Estilo. Este tema se trata detalladamente en el segundo capítulo de QG pp. 93–178. Se da una bibliografía sobre las listas de variaciones lingüísticas y estilísticas aquí mencionadas en la p. 42, 11. 27ss. en QG, p. 93, nota 1. Allí se encontrará una bibliografía completa sobre toda la cuestión en las notas a todo el capítulo.

V. Contradicciones y Divergencias de Perspectiva. El tercer capítulo de QG, pp. 179–254, se dedica a este asunto. Se da una lista de publicaciones sobre las actuales opiniones acerca del tema, *ibid.,* p. 179, nota 1. Una bibliografía completa sobre todo el asunto se encontrará en las notas en la continuación del capítulo.

pp. 60–62. — Véase ahora el artículo del Profesor Segal, גִּלּוּיוֹ שֶׁל שֵׁם הֲוָיָה «*Gillūyō šel šem Hăwāyā», Tarbiz,* XII (1941), pp. 97–108. Me siento particularmente complacido en que los puntos de vista de mi colega se corresponden en líneas generales con lo que he expresado en QG, pp. 82–92.

VI. Duplicaciones y Repeticiones. Trato de este tema de forma detallada en QG, capítulo IV, pp. 255–318, donde se encontrará una detallada bibliografía en las notas. La investigación de las duplicaciones y de las repeticiones siguiendo la teoría documentaria alcanzó su punto culminante en el libro de O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse,* Leipzig 1922, que cito en QG, p. 156, nota 1. Menciono los detallados estudios de Allgeier y Schulz *ibid.,* pp. 401, 408.

VII. Las Secciones Compuestas. Este tema lo analizo en QG, capítulo V, pp. 319–391; allí se encontrará una extensa bibliografía en las notas. También con respecto a la redacción de las secciones, véase especialmente Essfeldt, *op. cit.*

Acerca de las dificultades cronológicas que han servido de respaldo a la teoría documentaria, véase QG, pp. 374–381; las relacionadas con la historia de Tamar y Judá las he analizado en un ensayo especial en hebreo, en צִיּוּנִים *Ṣiyyūnīm,* Volumen Memorial dedicado a J. N. Simḥoni, Berlín 1929, pp. 93–100.

VIII. Conclusiones. Acerca de mis puntos de vista tocantes a las fuentes de la Torá, véase QG, pp. 393–398.

p 104, 1. 26. — Este ensayo, titulado הוֹשֵׁעַ הַנָּבִיא וְסִפְרֵי הַתּוֹרָה «*Hōšēʻa hannābhī wᵉsifrē Hattōrā*», se publicó en מַאֲמָרִים *Maʼămārīm,* Volumen Memorial dedicado a Zebi Perez Chajes, Viena 1933, Sección Hebrea, pp. 262–275. Véase también mi artículo הַפֶּרֶק הַשֵּׁנִי בְּסֵפֶר הוֹשֵׁעַ «*Happereq haššēnī bᵉsēfer Hōšēaʻ*», *Memorial Volume in honour of Dr. Samuel Abraham Poznanski,* Varsovia 1927, Sección Hebrea, pp. 115–135.

SEMBLANZA BIOGRÁFICA

UMBERTO CASSUTO, también conocido como **Moshe David Cassuto**, (1883–1951), nació en Florencia, Italia, hijo de Gustavo y Ernesta Galleti. Los antecesores de Cassuto habían estado arraigados en Florencia por varias generaciones. Su formación como historiador la realizó en la Universidad de Florencia, donde se graduó en 1906, y también en el *Collegio Rabbínico,* donde se ordenó en 1908. Ejerció como rabino auxiliar de la comunidad rabínica hasta 1922, cuando pasó a suceder a su antecesor como gran rabino de la comunidad judía de Florencia hasta 1925.

En 1925 dimitió de su posición como rabino para integrarse en la Universidad de Florencia como profesor de lengua y literatura hebrea, lo que hizo hasta 1933. Luego fue abandonando su interés en la historia italo-judaica y se fue concentrando en el campo de los estudios bíblicos, en el que había estado publicando importantes trabajos ya desde 1912. Fue en 1933 que consiguió la cátedra de lengua hebrea en la Universidad La Sapienza, en Roma. Al promulgarse en Italia un conjunto de leyes dirigidas contra los judíos en 1938, se trasladó a la Universidad Hebrea de Jerusalén, donde recibió la cátedra de estudios bíblicos en 1939; allí prosiguió hasta el fin de su vida en 1951.

La vida de Umberto Cassuto quedó marcada por la tragedia del exterminio sufrido por los judíos a manos del nazismo, con la pérdida de su hijo Nathan y la esposa del mismo, que sucumbieron en Auschwitz en 1945. Otra nuera suya, médico, perdió su vida en la emboscada que sufrió el convoy médico que se dirigía al Monte Scopus en 1948. Cassuto fue autor de una voluminosa obra de la que aquí mencionaremos sólo las obras disponibles en inglés o italiano. Para más información sobre su vida y obra, remitimos al lector a la Enciclopedia Judaica en el correspondiente enlace de la red http://www.bjeindy.org/encyclopedia_judaica_online.

OBRAS DISPONIBLES EN INGLÉS O ITALIANO

- Cassuto, Umberto. *La Questione della Genesi*. Firenze: 1934.
- Cassuto, Umberto. *Storia della letteratura ebraica postbiblica*. Pp. xvi, 212. Firenze: Casa editrice Israel, 1938
- Cassuto, Umberto. *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch*: eight lectures by U. Cassuto. Traducido del hebreo al inglés por Israel Abrahams. Pp. xii, 117. Jerusalén: Magnes Press, Universidad Hebrea, 1961. La traducción española está tomada de esta versión.
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the book of Genesis. From Adam to Noah* Traducido del hebreo al inglés por Israel Abrahams. Volumen 1 de 2 volúmenes. Jerusalén: Magnes Press, Universidad Hebrea, 1961-1964 ISBN 978-9652234803
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the book of Genesis. From Noah to Avraham* Traducido del hebreo al inglés por Israel Abrahams. Volumen 2 de 2 Volúmenes. Jerusalén: Magnes Press, Universidad Hebrea, 1961-1964 ISBN 978-9652235404
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the book of Exodus.* Traducido del hebreo al inglés por Israel Abrahams. Pp. xvi, 509. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1967

- Cassuto, Umberto. *The Goddess Anath: Canaanite Epics on the Patriarchal Age.* Traducido del hebreo al inglés por Israel Abrahams. Jerusalén: Magnes Press, Universidad Hebrea, 1971
- Cassuto, Umberto. *Biblical and Oriental Studies*. Traducido del hebreo e italiano al inglés por Israel Abrahams. 2 vols. Jerusalén: Magnes Press, Universidad Hebrea, 1973–1975

* * * * *

Para una perspectiva más amplia de la fiabilidad histórica del Antiguo Testamento en general, recomendamos la obra

Evidencia que exige un veredicto, vol. II
Varios autores. Redactor general: Josh McDowell
CLIE (Terrassa, España) 1988

Dicha obra también comprende una amplia exploración de la fiabilidad histórica del Nuevo Testamento, ampliamente explorada por otra parte en *Evidencia que exige un veredicto, vol. I*